الجواهر المضية

في ثلاثة مباحث علمية
لطلاب العلوم العلية

الأول : في الحكم وأقسامه
والثاني : في الدلالة وأقسامها
والثالث : في النسب المتعلقة بالألفاظ والمعاني

تأليف

زهران كاده



عن أمير المؤمنين أبي حفصٍ عمرَ بنِ الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول:

« إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » .

[متفق عليه]





مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد فإن التفقه في دين الله تعالى من أسمى ما ترمي إليه هِمَم البشر في دار الدنيا، بل هو الغاية التي ليس فوقها إلا النبوة، ولذا كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان التفقه في الدين أفضل ما صرفت فيه نفائس الأوقات والأعمار، وقد قال الزهري: ما عُبِد اللهُ بمثل الفقه[(١)]، وقيل للإمام مالك: ما أفضل ما يصنع العبد ؟ قال: طلب العلم[(٢)]، والمرء ينال من الخير على قدر انصرافه إلى العلم، ويفوته من الخير على قدر إعراضه عنه، قال ابن الجوزي: من أحب أن يعلم ما نصيبه من عناية الله فلينظر ما نصيبه من الفقه في دين الله، ففي الحديث: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين[(٣)].

ثم لما كان أصول الفقه مِن أعظم العلوم الشرعية وأجلِّها قدرا وأكثرِها فائدة - كما قال ابن خلدون[(٤)] - ، بل قال ابن عاشور: هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق[(٥)]، فإن كل فضيلة ثبتت للتفقه في الدين فهي ثابتة لعلم الأصول إذ هو الوسيلة التي يتوقف عليها

---

(١) الفقيه والمتفقه ١١٩/١

(٢) ترتيب المدارك ٦١/٢

(٣) التذكرة في الوعظ (ص ٥٥)

(٤) المقدمة (ص ٥٧٣)

(٥) حاشية التوضيح والتصحيح ٥/١

استخراج الأحكام الشرعية التي تسمى معرفتها فقها، ولهذا سمي أصولَ الفقه لأنه الأصل الذي لا يقوم الفقه إلا عليه، قال الإسنوي: أصول الفقه علم عظيمٌ قدرُه، وبيِّن شرفُه وفخرُه، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية وأساس الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا(٦).

ومن شريف ما تميز به هذا العلم وأحاط به من الفضائل ما ذكره القرافي أول شرحه للمحصول فقال: أما بعدُ فأفضل ما اكتسبه الإنسان علم يَسْعَد به في عاجل معاشه وآجل معاده، ومن أفضل ذلك علم أصول الفقه، **لاشتماله على المعقول والمنقول**، فهو جامع أشتات الفضائل، والواسطةُ في تحصيل لُبَاب الرسائل، ليس هو من العلوم التي هي روايةٌ صِرْفة لا حظَّ لشرف النفوس فيه، ولا من المعقول الصِّرْف الذي لم يَحُضَّ الشرعُ على معانيه، بل جمع بين الشَّرَفين، واستولى على الطرفين، يُحتاج فيه إلى الرواية والدراية، ويجتمع فيه معاقدُ النظر ومسالك العِبَر، مَن جَهِله من الفقهاء فتحصيلُه أُجاج، ومن سُلِب ضوابطَه عَدِم عند دعاويه الحِجَاجَ، فهو جدير بأن يُنافَس فيه، وأن يُشتَغل بأفضل الكتب في تلخيصاته ومبانيه(٧).

ثم ينبغي التنبه إلى أن علم الأصول هو معيار الفهم الصحيح مطلقا أي في الفقه وغيره، فليس هو آلة للفقه فقط بمعنى أحكام الفروع بل هو آلة لمطلق النظر في الكتاب والسنة، ولذلك فقد شرطوا للمفسر أن يحيط بعلم الأصول، وكذا يقال في شرح الحديث، إذ غالب مادة الأصول راجعة إلى العربية كما هو معلوم، بل فيه من دقيق اللغة ما ليس عند اللغويين كما سيظهر لك.

ثم إن الأصوليين قد درجوا على ذكر استمداد الأصول من الكلام، وذكروا لذلك وجوها لا تتم، غير أن ابن عاشور قد ألمح إلى وجه لم أره لغيره، وهو وجه لطيف صحيح، قال في حاشيته « التوضيح والتصحيح » : وأما الكلام فلأن علم الكلام اسم للعلم الجامع لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجه لا يخالف الأصول الشرعية، فهو قد أودع مسائلَ المنطق والفلسفة بعد تجريدها مما يجافي الدين، فلما كان للأصوليِّ فضلُ احتياجٍ إلى قواعدَ من هذين العلمين، وكان علم الأصول ومنازع الاجتهاد تشغل جُلَّ وقتِ المشتغل بها، لزِمهم أن يكفوا طلابَ علمهم مؤنة ما يحتاجون إليه من هذين العلمين لصون الذهن عن

---

(٦) نهاية السول ٣/١

(٧) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي ٩٠/١

الخطأ في النظر، ولم يرضوا أن يتنازلوا إلى أخذها من علم غير إسلامي، لئلا يكون علمهم الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق مستمدا من علم غير إسلامي، هذا قصارى ما نوجه به صنيعَهم في الاستمداد من الكلام[٨].

ولذا فقد رأيتُ أن هذه المباحث الثلاثة المجموعة في هذا الكتاب مما تمس الحاجة إليها بل لا غنية عنها للطالب النبيه الذي يريد أن يسلك سبيل الراسخين في العلم ويتصل إليهم بنسب صحيح.

ثم إن لهذه المباحث نفعا في بابين: باب الفهم والاستنباط واستكشاف المراد، وباب الحِجاج ودفع ما يرد على الحق من شبه واعتراضات.

على ما يتخلل العنوان الكبير لكل مبحث من تنبيهات وفوائد تسر الناظر فيها - إن شاء الله - .

ثم لا ينبغي إغفال شأن المصطلحات، فقد تضمنت مباحث هذا الكتاب جملة واسعة من المصطلحات المنطقية والكلامية التي انتشرت في سائر علوم الآلة التي لا يستغني عنها الطالب، فمهما كان الطالب غفلا عن معرفة حقائق هذه المصطلحات كان كثير من المسائل مقفلا عليه، لا سبيل له إلى اكتناهه والكشف عن معانيه، لا سيما في متوسطات أصول الفقه ومطولاته، فمعرفة الاصطلاح رافد لمعرفة اللغة وظهير له على الفهم وانكشاف المعنى، وقد قال السيوطي: إن معرفة المواضعات والمصطلحات من أوائل الصناعات وأهم المهمات، والطالبُ الذَّهِنُ الأديب، الراغب الفَطِن اللبيب، متى فرغ عن حفظ اللغة واستحضرها، وضبط أنواعَ مفرداته واستظهرها، لا بد وأن يكون بمصطلحات أهلِ كلِّ فن خبيرا، وبمواضعات كل طبقة من العلماء بصيرا، ليحيط به إحاطةً أولية تكون له عونا على التحصيل، ويطلع على مقاصدهم إجمالا قبل التفصيل، حتى إذا أراد استحصان مسائلها وأحكامها، والوقوفَ على جميع أنواعها وأقسامها، سهُل عليه ما يريده، وحصل به إتقانه وتسديده، فلم يتلعثم في بيان جواب، ولم يتتعتع في دراسة علم وكتاب[٩].

---

(٨) التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح ٥/١

(٩) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص ٢٩)

فالله أسأل أن يجعل هذا الكتاب نافعا لطلاب العلم عونا لهم في طريقهم إلى شرف الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، والله يفقهنا في دينه ويرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، هو مولانا وحسبنا ونعم الوكيل.

وكتب زهران كاده
الأربعاء ١٧ من شوال ١٤٣٥
الموافق لـ ٢٠١٤/٠٨/١٣

المبحث الأول
في
الحكم وأقسامه

الحكم وأقسامه[10]

الحكم في اللغة هو: المنع، ومنه قيل للقضاء: حكم، لأنه يمنع من غير المقضي[11].

وأما في الاصطلاح فهو: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، نحو: "زيد قائم" و"عمرو ليس بقائم" [12].

ويقال في حده أيضا: إسناد أمر إلى آخرَ إيجابًا أو سلبًا[13].

والمراد بالأمرين الموضوعُ والمحمول، فحقيقة الحكم: إدراك **النسبة الحكمية** بين الموضوع والمحمول[14].

والموضوع هو المحكوم عليه، **سمي موضوعا** لأنه يتخيل أنه كشيء وضع – أي ذكر - ليحمل عليه غيره[15].

والمحمول هو المحكوم به، سمي **محمولا** لأنه يتخيل أنه كشيء حمل على غيره[16].

وإنما كان الموضوع أولا في الرتبة والمحمول آخرا فيها لأن الموضوع محكوم عليه بالمحمول، والمحكوم به وصفٌ للمحكوم عليه في المعنى، والموصوف سابق على صفته[17].

ثم الجملة الخبرية التامة المشتملة على الموضوع والمحمول يقال لها في علم المنطق: **قضية**[18]، وهي فعيلة بمعنى مفعولة أي: مقضي فيها[19].

---

(١٠) وقد جوَّد الكلام في الأحكام وبسط القول فيها مع أقسامها السنوسي في شرح المقدمات، وقد جعل لذلك المقدمة الأولى من مقدماته، ولذلك فإن الشيخ محمد عليش بعد أن أجمل الكلام في أقسام الحكم في الفتوحات الإلهية (ص ٨٨) أحال عليها فقال: وإن أردت استيفاءَ الكلام على هذه الثلاثة فعليك بالمقدمات وشرحها للإمام السنوسي نفعنا الله به اهـ.

(١١) مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين الشنقيطي (ص ٥)

(١٢) شرح المقدمات (ص ٥٢) ، ومذكرة أصول الفقه (ص ٦)

(١٣) التعريفات للجرجاني (ص ٩٢)

(١٤) حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٨)

(١٥) حاشية الباجوري على السلم (ص ٧٢ و ٧٦) ، وشرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٩٠)

(١٦) الباجوري (ص ٧٢ و ٧٧)

(١٧) الباجوري (ص ٧٦)

(١٨) انظر ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٦٨)

(١٩) حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ٨٨)

وسميت قضية لأنها تتضمن القضاءَ بمعنى الحكمِ المرادِ به النسبةُ بين الطرفين[٢٠].

ولكون القضية في علم المنطق: الجملة التامة الخبرية[٢١]، قال أثير الدين الأبهري في «إيساغوجي» : القضية: قولٌ يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه[٢٢].

وقال الأخضري في « السلَّم » :

ما احتمل الصدقَ لذاته جرى ... بينهُمُ قضيةً وخبرًا

فالقضية والخبر بمعنًى واحد، وهو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، لكن تسميته قضيةً من حيث اشتماله على الحكم، وتسميته خبرا من حيث احتماله الصدق[٢٣].

فائدة: اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم **قضية**، ومن حيث احتماله الصدق والكذب **خبرا**، ومن حيث إفادته الحكم **إخبارا**، ومن حيث افتقاره إلى الدليل **دعوى**، ومن حيث كونه جزءا من الدليل **مقدمة**، ومن حيث إنه يطلب بالدليل **مطلوبا**، ومن حيث يحصل من الدليل **نتيجة**، ومن حيث إنه محل للبحث **مبحثا**، ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه **مسألة**. فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات[٢٤].

هذا وقد اعتُرض حدُّ الخبر بأخذ الصدق والكذب فيه، لأنه يلزم عنه الدور، إذ الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذبُ عدمُها، ولا يعرف شيء منها إلا بعد معرفة الخبر[٢٥].

قال أبو المعين النسفي: والشيء متى عُرِّف بما يُعْرَف به بقي كل واحد منهما مجهولا، كمن قال: جاءني زيد، فقيل له: ومن زيد ؟ فقال: ابن عمرو، فقيل له: ومن عمرو هذا ؟ فقال: أبو زيد، بقي كل واحد منهما مجهولا ولا تحصل المعرفة بأحدهما[٢٦].

قال ابن عاشور: وخلاصة الجواب: أن الألفاظ المأخوذة في التعاريف قد تُؤخذ من حيث إنها مشهورةُ المدلولات وإن كانت فصولُ مواهيها مجهولةً، فيصح التعريف بها

---

(٢٠) الباجوري (ص ٦٧)

(٢١) ضوابط المعرفة (ص ٦٨)

(٢٢) مغني الطلاب شرح إيساغوجي لمحمود المغنيسي (ص ١٢٧)

(٢٣) الباجوري (ص ٦٨)

(٢٤) التلويح على التوضيح للتفتازاني ٣٥/١ ، والتعريفات للجرجاني (ص ٢٢٧) ، وشرح الملوي مع الصبان (ص ٨٩)

(٢٥) انظر حاشية التنقيح لابن عاشور ١٢٦/٢

(٢٦) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (ص ١٦)

باعتبار شهرتها لا باعتبار اكتسابها بالتعريف، وما هنا كذلك، لأن الخبر غير معروف، إذ نحن بصدد بيان حقيقته الاصطلاحية، فلا بدع إن نحن أخذنا في تعريفه لفظَ الصدق والكذب المشهورين عند كلِّ من يسمع اسمَ صدق وكذب وإن لم يعرف معرفيهما[٢٧].

القضية الحملية

ثم إن القضية المركبة من الموضوع والمحمول تسمى عند المناطقة قضيةً حملية.

وسميت حملية لاشتمالها على **الحمل**، أي: **الإسناد والحكم**[٢٨].

فالقضية الحملية عندهم هي: ما حُكِم فيها بإسناد شيء لشيء أو رفعه عنه[٢٩].

تنبيهان

الأول: لا يصح وقتَ الحمل أن يراد بالموضوع والمحمول أفرادُهما، لِما يلزم عليه من حمل الشيء ومباينِه على نفسه إن كان المحمول أعمَّ كما في قولنا: كل إنسان حيوان، أو حملِه على نفسه إن كان مساويا كما في قولنا: كل إنسان متكلم، **وإنما المعتبر وقتَ الحمل أن يراد بالموضوع أفرادُه وبالمحمول مفهومُه**، إلا في القضية الطبيعية فإن المراد بالموضوع فيها مفهومُه سواء أريد مفهوم المحمول أيضا أو أفراده[٣٠].

قال في « رفع الأعلام » : المقصود من الموضوع مصدوقُه، أي: أفرادُه التي يصدق عليها، بدليل أنه يقبل السُّور، فلو قصدنا بإنسان في قولنا: كل إنسان حيوان، الحقيقةَ من حيث هي، أعني المفهوم الذي هو الحيوان الناطق، لم يصح دخول السور عليه، إذ الحقيقة من حيث هي شيءٌ واحدٌ لا تعدُّدَ فيه، ولذلك لا يدخل السور على القضية الطبيعية، لأن الحكم فيها على الحقيقة، وأما المحمول فالمراد منه مفهومه لا مصدوقه[٣١].

---

(٢٧) حاشية التنقيح ١٢٦/٢

(٢٨) حاشية عليش على المطلع (ص ٧٣)

(٢٩) الصبان (ص ٩٠)

(٣٠) انظر هامش شرح الخبيصي على التهذيب (ص ٤٠) ، وآداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص ٨٣ - ٨٤)

وسيأتي الكلام في القضية الطبيعية في المبحث الثالث من الكتاب.

(٣١) رفع الأعلام على سلم الأخضري وتوشيح عبد السلام (ص ٨٢ - ٨٣)

ولهذا فإن صاحب « الضوء المشرق » قال في رسم الحمل: وهو عرفا: إسناد مفهوم أحد الطرفين إلى مصدوق الآخر إيجابا أو سلبا، أو لمفهومه كما في الطبيعية، وهي ما حُكِم فيها على طبيعة اللفظ، أي: معناه وحقيقته، كالرجل خير من المرأة، والإنسان نوع(٣٢).

التنبيه الثاني: اعلم أن مفهوم الموضوع وحقيقته يسمى عند المنطقيين عنوان الموضوع، ويسمى أيضا وصف الموضوع ووصفا عنوانيا(٣٣).

قال التهانوي: العنوان إما عينُ الموضوع كما في قولنا: كل إنسان حيوان، إذ حقيقة الإنسان عينُ ماهية أفرادِه من زيد وعمرو وغيرهما، وإما جزؤه كما في قولنا: كل حيوان حساس، فإن الحكم فيه أيضا على زيد وعمرو وغيرهما، وحقيقة الحيوانية إنما هي جزء لها، وإما خارج عنه نحو كل ماش حيوان، فإن الحكم فيه أيضا على زيد وعمرو وبكر وغيرها، ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتهم، ووصف المحمول هو مفهوم المحمول وحقيقته(٣٤).

وقد قال عبد السلام في توشيحه لسلم الأخضري:

الوصف والعنوان والمفهوم ما ... دل عليه اللفظ طبقا فاعلما

يتم ماهية الافراد وقد ... لجزئها أو خارج عنها ورد

قال في « رفع الأعلام » : يعني أن الوصف الذي يراد من الموضوع هو الذي يسمى عندهم بالمفهوم والعنوان بضم العين وكسرها، وهذه الثلاثة تستعمل عندهم بمعنى واحد، وهو حقيقة الشيء وما يدل عليه ذلك الشيء بالمطابقة.

قوله: (يتم ماهية الافراد) إلخ، المقصود بالأفراد أفراد الموضوع، إذ أفراد المحمول لا تقصد، يعني أن وصف الموضوع وهو عنوانه ومفهومه قد يكون تمامَ ماهية أفراده، نحو كل إنسان حيوان، فإن مفهوم الإنسان أي ما يدل عليه بالمطابقة وهو الحيوان الناطق، تمام ماهية أفراده، وقد يكون جزءَ ماهيةِ أفرادِه، نحو كل حيوان جسم، إذ ما يدل عليه الحيوان جزءُ ماهية أفراده لا تمامُها، وقد يكون المفهوم خارجا عن ماهية أفراد الموضوع، نحو كل ضاحك إنسان، فمفهوم الإنسان في المثال الأول، ومفهوم الحيوان في المثال

---

(٣٢) الضوء المشرق على سلم المنطق (ص ٨٦)

(٣٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٤٢/٢ و ١٧٩٣

(٣٤) السابق ١٧٩٣/٢

الثاني، ومفهوم ضاحك في المثال الثالث، هو المسمى بعنوان الموضوع ووصفه، والأفرادُ التي صدق عليها هذا العنوان هي المسميات بذات الموضوع.

وإلى بيان معنى الذات وما رادفها في اصطلاحهم أشار بقوله:

والذات والمصدوق والماصدقُ ... أفرادُه التي عليها يُطلقُ

يعني أن الذات والمصدوق والماصدق كلَّها بمعنًى واحدٍ، أي: **أفراد اللفظ التي يصدق عليها**، كزيد وعمرو وبكر في كل إنسان كاتب.

والماصدق بعضُهم يَنطِق به ساكنَ الصاد وبعضُهم بفتحها، وهو منقول من "ما" الموصولة وصلتِها، إذ أصلُه: ما صدق عليه الشيء.

وسمي المفهوم عنوانا لأن الأفراد تُعرَف به كما يعرف الكتاب بعنوانه، وفي القاموس: عنوان الكتاب سمته اهـ [٣٥].

واعلم أن لفظ (الذات) عندهم كما يطلق على الماصدق أي: الأفراد والجزئيات التي تصدق الماهية عليها، فإنه يطلق أيضا على الماهية نفسِها[٣٦].

الماهية والحقيقة

واعلم أن "**ماهية**" الشيء هي: ما به الشيءُ هو هو، قال الجرجاني: والأظهر أنه نسبة إلى "ما هو" جعلت الكلمتان ككلمة واحدة[٣٧]، قال في « دستور العلماء » : بإلحاق ياء النسبة وحذف إحدى اليائين للتخفيف وإلحاق التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية[٣٨].

---

(٣٥) رفع الأعلام (ص ٨٣ - ٨٤)

قال الكفوي: مفهوم كل لفظ: ما وضع ذلك اللفظ بإزائه، وذات كل لفظ: ما صدق عليه ذلك المفهوم، كلفظ الكاتب مثلا، مفهومه شيء له الكتابة، وذاته ما صدق عليه الكاتب من أفراد الإنسان. الكليات (ص ٧٩٥)

وقال عبد الرحمن حبنكة: لدى أهل هذا الفن اصطلاحان، هما المفهوم والماصدق. أما **المفهوم**: فيقصدون به المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان، واللفظ دلالة كلامية عليه. وأما **الماصدق**: فيقصدون به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني. قال: ولفظ (الماصدق) اسم صناعي مأخوذ في الأصل من كلمة (ما) الاستفهامية أو الموصولية، وكلمة (صدق) التي هي فعل ماض من الصدق، إذ كان يقال مثلا: على ماذا صدق هذا اللفظ ؟ فيقال في الجواب: صدق على كذا أو كذا، فاشتقوا من ذلك أو نحتوا كلمة (ماصدق) وعرفوها بـ "أل" التعريف فصاروا يقولون: (الماصدق) ويقصدون به ما أوضحنا اهـ . ضوابط المعرفة (ص ٤٥ - ٤٦)

(٣٦) انظر حاشية الباجوري (ص ٥١) ، وعليش (ص ٤٦)

(٣٧) التعريفات (ص ١٩٥)

(٣٨) دستور العلماء ١٣٦/٣

والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقَّل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.

والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى **حقيقة**، ومن حيث امتيازه عن الأغيار **هوية**، ومن حيث حمل اللوازم له **ذاتا**(٣٩).

وعلى هذا فـ "الحقيقة" أخصُّ من "الماهية"، لأن الماهية: ما يكون به الشيء هو هو معدوما كان - كما يُتعقل ويفهم من لفظ العنقاء فإنه ماهيتُها، وهذا على القول بأنها اسم بلا مسمى، قال في « القاموس » : والعنقاء طائر معروف الاسم مجهول الجسم - أو موجودا كالحيوان الناطق فإنه ماهيةُ وحقيقةُ الإنسان، فهي أعم من الحقيقة، إذ الحقيقة ما يتحقق به الشيء خارجا، فلا تقال إلا للموجود لأنه متحقق ثابت حسا أو معنى(٤٠).

قال محمد رشيد رضا: ما يتعلق في الذهن من معنى الشيء الذي تتقوَّم به ذاتُه ويجاب به إذا سئل عنه بـ (ما هو ذلك الشيء) يسمى ماهية، وإنما يسمى حقيقة أو ذاتا باعتبار تحققه في الواقع، ولذلك يطلق لفظ الماهية على ما لا تحقق له كمفهوم العنقاء، ولا يطلق عليه لفظ الحقيقة(٤١).

وقال ابن عاشور: لا يسمى معنى الغول ومعنى العنقاء حقيقةً، وإنما هو **ماهية مفروضة**(٤٢)، ومن يعبر عنها بالحقيقة فقد تساهل، فإن **الماهية أعم من الحقيقة**(٤٣).

---

(٣٩) التعريفات للجرجاني (ص ٢٥٠ - ٢٥١) ، وما وقع في الكليات (ص ٨٦٣) من الأمر (المنفعل) فتصحيف.

(٤٠) الضوء المشرق (ص ٤٢)

(٤١) التعليق على رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٢٦)

(٤٢) وهي الماهية الاعتبارية، قال الجرجاني: الماهية الاعتبارية: هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر ما دام معتبرا اهـ . التعريفات (ص ٣٧)

وقال التهانوي: اعلم إن كان لها ثبوت وتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية حقيقية أي: ثابتة في نفس الأمر، وإن لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية أي: كائنة بحسب اعتبار العقل فقط اهـ . كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٢٤/٢

(٤٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٢٨) ، وانظر الكليات (ص ٨٦٣) ، على أن الذي في «كشاف اصطلاحات الفنون» يشير إلى أن هذه التفرقة تجري في الغالب، قال التهانوي: واعلم أيضا أن الماهية والحقيقة

تنبيه: جعلُ ابنِ عاشور لفظَ الغول اسمًا لمسمى متوهم غير موجود كالعنقاء غيرُ مسلَّم.

فقد قال ابن الأثير في « النهاية » : (غول) فيه « لا غول ولا صفر » [٤٤] الغول: أحد الغيلان، وهي جنس من الجن والشياطين، كانت العرب تزعُم أن الغول في الفلاة تتراءى للناس فتتغول تغولا أي: تتلون تلونا في صور شتى، وتغولهم أي: تضلهم عن الطريق وتهلكهم، فنفاه النبي صلى الله عليه وسلم وأبطله.

وقيل: قوله « لا غول » ليس نفيا لعين الغول ووجوده، وإنما فيه إبطالُ زعمِ العرب في تلونه بالصور المختلفة واغتياله، فيكون المعنى بقوله: « لا غول » أنها لا تستطيع أن تُضل أحدا، ويشهد له الحديث الآخر: « لا غول ولكن السعالي » السعالي: سحرة الجن: أي: ولكن في الجن سحرة، لهم تلبيس وتخييل.

ومنه الحديث: « إذا تغولت الغيلان فبادروا بالأذان » [٤٥] أي: ادفعوا شرَّها بذكر الله تعالى[٤٦]. وهذا يدل على أنه لم يُرِد بنفيها عدمَها اهـ من النهاية[٤٧].

والذات قد تطلق على سبيل الترادف، والحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي اهـ . كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٢٤/٢

وقد أشير إليه في قول الجرجاني السالف: والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقَّل.

(٤٤) رواه مسلم.

(٤٥) رواه أحمد وغيره، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ٢٧٧/٣ .

وقد روى أحمد والترمذي - وصححه الألباني - عن أبي أيوب الأنصاري أنه كانت له سَهْوة فيها تمر، فكانت تجيء الغول فتأخذ منه، قال: فشكا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال: فاذهب فإذا رأيتها فقل: بسم الله أجيبي رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، قال: فأخذها فحلفت أن لا تعود فأرسلها، فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفت أن لا تعود: فقال: كذبت، وهي معاودة للكذب، قال: فأخذها مرة أخرى فحلفت أن لا تعود فأرسلها، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفت أن لا تعود. فقال: كذبت وهي معاودة للكذب، فأخذها، فقال: ما أنا بتاركك حتى أذهب بك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: إني ذاكرةٌ لك شيئا، آية الكرسي اقرأها في بيتك فلا يقربك شيطان ولا غيره، قال: فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: فأخبره بما قالت، قال: صدقت وهي كذوب.

(٤٦) قال المناوي: وفيه ندب رفع الصوت بالأذان تنفيرا للشياطين، وإنما كان الشيطان ينفر منه لأنه جامعٌ لعقيدة الإيمان مشتمل على نوعيه العقليات والسمعيات، لأنه ابتدأ أولا بالذات وما يستحقه من الكمال بقوله الله أكبر، ثم أثبت الوحدانية ونفى ضدها من الشرك، ثم أثبت الرسالة، ثم دعا إلى الصلاة وجعلها عقب إثبات الرسالة، إذ معرفة وجوبها من جهته لا من جهة العقل، ثم دعا إلى الفلاح وهو الفوز والبقاء في النعيم الدائم، وفيه إشعار بأمور الآخرة من بعث وجزاء، وذلك كله متضمن لتأكيد الإيمان ومزيد الإيقان، فلذلك نفر منه الشيطان اهـ . فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣١٨/١

قال في « تحفة الأحوذي » : الأمر كما قال الجزري – هو ابن الأثير - لا شك في أنه ليس المراد بقوله: لا غول، نفيَ وجودِها، بل نفي ما زعمت العرب مما لم يثبُت من الشرع[٤٨].

وكذا قال الكشميري في « العَرف الشذي » : الغول نوع من الجن يتخبط منه الإنسان، وأما ما في الحديث من إنكار الشارع فإنما هو على ما يتوهمه العرب من الأوهام في الأوهام[٤٩].

قال الخطابي في « المعالم » : قوله: لا غول، ليس معناه نفي الغول عينا وإبطالها كونا، وإنما فيه إبطال ما يتحدثون عنها من تغولها واختلاف تلونها في الصور المختلفة واضلالها الناس عن الطريق وسائر ما يحكون عنها مما لا يعلم له حقيقة. يقول: لا تصدقوا بذلك ولا تخافوها فإنها لا تقدر على شيء من ذلك إلا بإذن الله عز وجل[٥٠].

وقال القرطبي في « المفهم » : مقصود هذا الحديث إبطال ما كانت العرب تقوله، وتعتقده في هذه الأمور، وألا يلتفت لشيء من ذلك، لا بالقلب ولا باللسان. والله أعلم[٥١].

قال الطيبي في « شرح المشكاة » : إن (لا) التي لنفي الجنس دخلت على المذكورات ونفت ذواتها، وهي غير منفية، فتوجه النفي إلى أوصافها وأحوالها التي هي مخالفة للشرع؛ فإن العدوى وصفر وهامة والنوء موجودةٌ، والمنفي هو ما زعمت الجاهلية إثباتها، فإن نفي الذات لإرادة نفي الصفات أبلغ، لأنه من باب الكناية، وقريب منه قوله تعالى: (فَلا تَمُوتُنَّ إلاَّ وأَنتُم مُّسْلِمُونَ) فنهاهم عن الموت وهو ليس بمقدورهم، فالمنفي هو حالة إذا أدركهم الموت لم يجدهم عليها، وهي أن يكونوا على غير ملة الإسلام. فالوجه ما ذهب إليه صاحب النهاية من الوجه الثاني، واختاره الشيخ التوربشتي[٥٢].

قال علي القاري في « المرقاة » : وفي شرح التوربشتي: قال الطحاوي: يحتمل أن الغول قد كان، ثم رفعه الله تعالى عن عباده، وعن بعضهم: هذا ليس ببعيد لأنه محتمل أنه من خصائص بعثة نبينا - صلى الله عليه وسلم - ونظيرُه منعُ الشياطين من استراق السمع

---

(٤٧) النهاية في غريب الحديث ٣٩٦/٣

(٤٨) تحفة الأحوذي ١٤٩/٨

(٤٩) العرف الشذي ١٩٧/٤

(٥٠) معالم السنن ٢٣٤/٤

(٥١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٦٢٣/٥

(٥٢) الكاشف عن حقائق السنن ٢٩٨١/٩

بالشهاب الثاقب. قلت: ثبت العرش، ثم انقش، فإن الأمر لا يثبت بالقياس ولا بالاحتمال، والله أعلم بالحال(٥٣).

تنبيه ثان: وقع في « الإرشاد » لإمام الحرمين الجويني ما نصه: فإن قيل: بينوا مذهبَكم في الجن والشياطين، قلنا: نحن قائلون بثبوتهم، وقد أنكرهم معظمُ المعتزلة، ودلَّ إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم، وركاكة ديانتهم(٥٤).

قلت: غَلِط عليهم أبو المعالي - رحمه الله - ، فما تنكر المعتزلة الجن.

قال المقبلي في « الأرواح النوافخ » : قال السبكي في فتاويه: نقل إمام الحرمين عن المعتزلة إنكارَ وجود الجن، قال السبكي: وهو عجيب، كيف ينكر من يصدق بالقرآن وجودَ الجن.

قال المقبلي: نعلم بالضرورة نحن وكل من ينسب إلى العلم كهذين الإمامين بُطلانَ هذا النقلِ بأحد أمرين:

أحدهما: كتب المعتزلة، فإنها مشحونة بذكر الجن وأحكامهم كالكشاف(٥٥) الذي دخل على كل عذرا وغيره، فإنهم شطر الناس، وكتبهم ملء البسيطة.

قال: الوجه الثاني: أنا نعلم ضرورة أن المعتزلة مِن فِرَق المسلمين، ولو أنكروا هذا الأمر الذي هو أوضح من الشمس لكانوا من الكفار الملحدين(٥٦).

قلت: وقد جاء في « الموسوعة الفقهية » : ثبت وجود الجن بالقرآن والسنة وعلى ذلك انعقد الإجماع، فمُنكرُ وجودِهم كافرٌ لإنكاره ما عُلِم من الدين بالضرورة(٥٧).

قال أبو محمد ابن حزم: لم ندرك بالحواس ولا عَلِمْنا وجوبَ كونهم – يعني الجن - ولا وجوبَ امتناعِ كونهم في العالم بضرورة العقل، لكن علِمنا بضرورة العقل إمكانَ

---

(٥٣) مرقاة المفاتيح ٢٨٩٥/٧

(٥٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص ٣٢٣)

(٥٥) قلت: وهذا شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار الهمَذاني، قال الحافظ: قال عبد الجبار المعتزلي: الدليل على إثباتهم السمعُ دون العقل، إذ لا طريق إلى إثبات أجسام غائبة، لأن الشيء لا يدل على غيره من غير أن يكون بينهما تعلق، ولو كان إثباتهم باضطرار لما وقع الاختلاف فيه، إلا أنا قد علمنا بالاضطرار أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتدين بإثباتهم، وذلك أشهر من أن يتشاغل بإيراده اهـ . فتح الباري ٣٤٤/٦

على أن قول عبد الجبار (ولو كان إثباتهم باضطرارٍ لما وقع الاختلاف فيه) ممنوع، فلا تلازم.

(٥٦) الأرواح النوافخ ذيل العلم الشامخ (ص ٦٤٢ - ٦٤٣)

(٥٧) الموسوعة الفقهية الكويتية ٩١/١٦

كونهم، لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها، وهو عز وجل يخلق ما يشاء، ولا فرق بين أن يخلق خلقا عنصرُهم التراب والماء فيسكنهم في الأرض والهواء والماء، وبين أن يخلق خلقا عنصرهم النار والهواء فيسكنهم الهواء والنار والأرض، بل كلُّ ذلك سواء وممكن في قدرته، لكن لما أخبرت الرسل الذين شهِد الله عز وجل بصدقهم بما أبدى على أيديهم من المعجزات المحيلة للطبائع بنص الله عز وجل على وجود الجن في العالم، وَجَب ضرورةً العلمُ بخلقهم، وقد جاء النص بذلك، وبأنهم أمة عاقلة مميزة متعبدة موعودة متوعدة متناسلة يموتون، وأجمع المسلمون كلُّهم على ذلك، نعم والنصارى والمجوس والصابئون وأكثر اليهود حاشا السامرة فقط، فمن أنكر الجنَّ أو تأوَّل فيهم تأويلا يُخرجهم به عن هذا الظاهر فهو كافر مشرك حلال الدم والمال(٥٨).

وقال ابن تيمية: لم يخالف أحدٌ من طوائف المسلمين في وجود الجن ولا في أن الله أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم إليهم، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن، أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فهم مقرون بهم كإقرار المسلمين، وإن وجد فيهم من ينكر ذلك، وكما يوجد في المسلمين من ينكر ذلك كما يوجد في طوائف المسلمين كالجهمية والمعتزلة من ينكر ذلك(٥٩)، وإن كان جمهور الطائفة وأئمتها مقرين بذلك. وهذا لأن وجود الجن تواترت به أخبار الأنبياء تواترا معلوما بالاضطرار، قال: فلما كان أمر الجن متواترا عن الأنبياء تواترا ظاهرا تعرفه العامة والخاصة لم يمكن طائفة كبيرة من الطوائف المؤمنين بالرسل أن تنكرهم، كما لم يمكن لطائفة كبيرة من الطوائف المؤمنين بالرسل إنكار الملائكة ولا إنكار معاد الأبدان ولا إنكار عبادة الله وحده لا شريك له ولا إنكار أن يرسل الله رسولا من الإنس إلى خلقه ونحو ذلك مما تواترت به الأخبار عن الأنبياء تواترا تعرفه العامة والخاصة(٦٠).

وقد قال المقبلي في موضع آخر من « الأرواح النوافخ » : ومن الأدلة أنا نعلم ضرورة أن المعتزلة معدودة من فرق المسلمين، قال: فلو أنكرت المعتزلة هذا الأمرَ المصرح به في

---

(٥٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٩/٥

(٥٩) قال ابن تيمية: أنكر طائفة من المعتزلة كالجبائي وأبي بكر وغيرهما دخولَ الجن في بدن المصروع، ولم ينكروا وجود الجن، إذ لم يكن ظهور هذا في المنقول عن الرسول – صلى الله عليه وسلم - كظهور هذا، وإن كانوا مخطئين في ذلك اهـ . مجموع الفتاوى ١٢/١٩

قلت: فلعل ما ذكر في الأعلى من جنس هذا، أما الإنكار رأسا، فبعيد، والله أعلم.

(٦٠) مجموع الفتاوى ١٠/١٩

كتاب الله العزيز في عدة مواضع وفي السنة وتواتَرَ معناه والتصديق به عن سلف الأمة وخلفها لما وسع العلماء أن يعدوهم من فرق المسلمين، بل كان يجب عدُّهم من الخارجين على الإسلام لإنكارهم ما علم ضرورة من الشارع كمن أنكر الجنة والنار من الملاحدة[٦١].

الاعتبارات التي للماهية

واعلم أن للماهية اعتباراتٍ ثلاثةً:

أحدها: أن تُعتبر مصحوبة بالتشخص، وتسمى الماهية **المخلوطة**، والماهية **بشرط شيء**، كالحقيقة الشخصية لزيد مثلا.

ثانيها: أن تعتبر غيرَ مصحوبة به، وتسمى الماهية **المجردة**، والماهية **بشرط لا شيء**.

ثالثها: أن تعتبر لا بشرط شيء، وتسمى الماهية **المطلقة**، والماهية **لا بشرط شيء**، وهي أعمُّ من الأوّلين[٦٢].

ثم القضية الحملية باعتبار الإيجاب والسلب تنقسم إلى قسمين:

١ – القضية **الموجَبة**: وهي ما يكون الإسناد فيها على وجه الإيجاب، وسميت موجبة لوجوب النسبة فيها أي: ثبوتها، والمشهور فتح الجيم على معنى أن المتكلمَ أوجب النسبة، أي: أثبتها فيها، ويصح كسرها على معنى أن القضية أوجبت، أي: أثبتت النسبة إسنادا مجازيا.

٢ – القضية **السالبة**: وهي ما يكون الإسناد فيها على وجه السلب، وسميت سالبة لاشتمالها على انتزاع النسبة أي: سلبها عن الموضوع[٦٣].

النسبة الحكمية

تقدم أن حقيقة الحكم: إدراك **النسبة الحكمية** بين الموضوع والمحمول[٦٤].

قال الصبان: تطلق **النسبة الحكمية** على **النسبة الكلامية**، وهي تعلق المحمول بالموضوع أو التالي بالمقدَّم[٦٥] إيجابا أو سلبا، وعلى **وقوع هذه النسبة وعدم وقوعها** أي: مطابقتها لنفس الأمر وعدم مطابقتها[٦٦].

---

(٦١) الأرواح النوافخ ذيل العلم الشامخ (ص ٧٠٩)

(٦٢) الصبان (ص ٦٧)

(٦٣) عليش (ص ٧٦ - ٧٧)

(٦٤) الدسوقي (ص ٥٨)

(٦٥) المقدَّم والتالي هما طرفا القضية الشرطية قسيمة الحملية، وهي: ما حكم فيها على وجه الشرط، وهو: تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني، نحو قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وسميت

ومن هنا يعلم أن **الحكم مقول عندهم بالاشتراك على معنيين،** أحدهما: إدراك **النسبة الحكمية** التي هي ثبوت شيء لشيء أو انتفاؤه عنه، والآخر: إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، كما قرر الملوي(٦٧).

التصديق

وأما **التصديق،** فهو لغة: النسبة إلى الصدق(٦٨).

وأما في الاصطلاح فقد تقدم في كلام الصبان أن النسبة قسمان: كلامية، وواقعية.

١ - فالنسبة **الكلامية** هي: ثبوت المحمول للموضوع أي: تعلقه وارتباطه به على وجه الإثبات في القضية الموجَبة وعلى وجه النفي في القضية السالبة.

٢ – وأما النسبة **الواقعية** - وتسمى أيضا **الخارجية** - ، فهي وقوع ذلك الثبوت أو عدم وقوعه، ويسمى إدراكُ وقوع النسبة الكلامية - أي: موافقتها للواقع - **الإيقاعَ**، ويسمى إدراكُ عدم وقوعها - أي: مخالفتها للواقع - **الانتزاعَ**(٦٩).

إذا علمتَ هذا، فإن إدراك النسبة الخارجية هو الذي يسمى التصديق(٧٠).

فالتصديق: إدراكُ صدقِ النسبة الكلامية أو كذبِها، أي: موافقتها للنسبة الواقعية، أو مخالفتها لها(٧١).

فإن قلت: النسبة الخارجية قد تكون الصدق وقد تكون الكذب، فلِمَ قيل لإدراكها التصديق نسبة لأحد الاحتمالين وهو الصدق ؟

فالجواب: أن التصديق سمي بذلك تغليبا لأشرف احتماليه وتسميةً بأحسن عارضيه لفظا وهو الصدق(٧٢).

شرطية لوجود أداة الشرط فيها لفظا أو تقديرا. والمقدَّم هو مدخولُ أداةِ الشرط، والتالي ما عُلِّق على مدخولها، سمي الأول مقدَّما لتقدم رتبته وإن ذكِر آخرا، وسمي الثاني تاليا لتلوه، أي: تبعيته، لأنه جوابٌ رتبتُه التأخير وإن ذكر أولا. انظر: الباجوري (ص ٦٧ و ٧٨) ، والتعريفات (ص ١٦٦) ، والصبان (ص ٨٩ و١٠٠ و١٠١) ، والضوء المشرق (ص ٩٣)

(٦٦) الصبان (ص ٤٤)

(٦٧) الملوي (ص ٤٥)

(٦٨) الباجوري (ص ٣٦)

(٦٩) عليش (ص ٧٥)

(٧٠) الباجوري (ص ٣٦)

(٧١) عليش (ص ٦ - ٧)

(٧٢) الفروق ٩١/١ ، والصبان (ص ٤٥) ، وآداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص ١٢)

ثم إن الخبر وإن احتمل الصدق والكذب لكن مدلوله الصدق ليس إلا، وأما الكذب فاحتمال عقلي كما صرح به السعد[٧٣].

فمعنى الاحتمال المأخوذ في حد الخبر أن النسبة الذهنية المفهومة منه يحتمل أن تُطابقَ النسبة الخارجية الكائنة في نفس الأمر أو لا تطابقها، وليس معناه أن مدلول اللفظ أحدُ الأمرين لا بعينه، بل أحدهما معيَّن، وهو الصدق، والآخر محتمل عقلا[٧٤].

قال الصبان: **أصل وضع الخبر الصدقُ**، وإنما الكذب احتمال عقلي[٧٥].

ولهذا فقد رسم زكريا الأنصاري الخبر بقوله: ما له نسبةٌ في الخارج تُطابِقُه[٧٦].

قال القرافي في « الفروق » : تنبيه: اعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر أنه المحتمل للصدق والكذب أن هذا الاحتمال لهما استفادَه الخبرُ من الوضع اللغوي، وأن الوضع اقتضى ذلك، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبرُ من حيث الوضعُ إلا الصدقَ خاصة.

وتقريره: أن العرب إنما وضعتِ الخبرَ للصدق دون الكذب، لإجماع النحاة والمتحدثين على اللسان أن معنى قولنا: قام زيد، حصولُ القيام في الزمان الماضي، ولم يقل أحد أن معناه صدور القيام أو عدمه، بل جزَم الجميع بالصدور، وكذلك جميع الأفعال الماضية، وكذلك الأفعال المستقبلة نحو قولنا: سيقوم زيد، معناه صدور القيام عنه في الزمن المستقبل عينا لا أن معناه صدور القيام أو عدمه، وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين كقولنا: زيد قائم، معناه أنه موصوف بالقيام عينا، وكذلك المجرورات نحو: زيد في الدار، معناه لغة استقراره فيها دون عدم استقراره، لم يختلف في ذلك اثنان من أئمة العربية، فعَلِمنا أن اللغة إنما هي الصدق دون الكذب.

فإن قلت: فما معنى قولكم: إنه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذي اقتضى أن الصدق متعين له فلا يحتمل إلا إياه.

قلت: معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلِّم لا من جهة الوضع، فإن المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع، وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع، وقولنا

---

(٧٣) الصبان (ص ٤٥) ، والباجوري (ص ٣٦)

(٧٤) الضوء المشرق (ص ٨٤)

(٧٥) الصبان (ص ٧٥)

(٧٦) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة (ص ٨٥)

في الشيء: إنه يحتمل الشيء الفلاني أعمُّ من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة، بل إذا احتمله من أي جهة كانت فقد احتمله، فإذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجملة، كقولنا في الممكن: إنه قابل للوجود والعدم، لا نريد أنه يقبل الوجود من سبب معين بل من أي جهة كانت وأي سبب كان، كذلك هاهنا، ونظير قولنا في الخبر أنه يحتمل الصدق والكذب قولنا في الكلام إنه يحتمل الحقيقة والمجاز، وأجمعْنا على أن المجاز ليس من الوضع الأول، وكذلك الكذب، فالمجاز والكذب إنما يأتيان من جهة المتكلم لا من جهة الوضع، والذي للوضع هو الصدق والحقيقة، فتأمل ذلك[٧٧].

ثم إن **الصدق** هو: مطابقة النسبة المفهومة من الخبر للنسبة التي في الواقع، وضدُّه الكذب[٧٨].

قال الشيخ محمد عليش: الصدق: مطابقةُ النسبةِ الكلامية النسبةَ الواقعية، سواء طابقتِ اعتقادَ المتكلِّم أم لا، هذا مذهب الجمهور[٧٩].

قال القرافي: قال أهل السنة: لا واسطة بين الصدق والكذب، لأنه لا واسطة بين المطابقة وعدمها، وقالت المعتزلة: لفظ الكذب ليس موضوعا لعدم المطابقة كيف كانت، بل لعدم المطابقة مع القصد لذلك، وبهذه الطريقة ثبتت الواسطة، فإنه قد لا يكون مطابقا ولا يقصد ذلك ولا يعلم، فلا يكون صدقا لعدم المطابقة، ولا كذبا لعدم القصد لعدم المطابقة[٨٠].

فصدق الخبر عندهم: مطابقة حكمه للواقع والاعتقادِ جميعا، والكذب: عدمُ مطابقته لهما مع الاعتقاد بأنه غير مطابق، والخبر الذي لا يكون كذلك ليس بصادق ولا كاذب عندهم، وهو الواسطة بينهما.

وتفصيل هذا المجمل أن الخبر عندهم: إما مطابق للواقع أو لا، وكل منهما إما مع اعتقاد أنه مطابق أو اعتقاد أنه غير مطابق أو بدون ذلك الاعتقاد، فهذه ستة أقسام،

---

(٧٧) الفروق ١/٩٧ - ٩٨

(٧٨) الباجوري (ص ٦٨)

(٧٩) عليش (ص ٧١)

(٨٠) شرح تنقيح الفصول ١٢٦/٢

واحد منها صادق، وهو المطابق للواقع مع اعتقاد أنه مطابق، وواحد كاذب، وهو غير المطابق له مع اعتقاد أنه غير مطابق، والباقي ليس بصادق ولا كاذب[٨١].

قال الرازي: والحق أن المسألة لفظية، لأنا نعلم بالبديهة أن كل خبر فإما أن يكون مطابقا للمخبَر عنه أو لا يكون، فإن أريد بالصدق الخبرُ المطابق كيف كان، وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان، وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب، وإن أريد بالصدق ما يكون مطابقا مع أن المخبر يكون عالما بكونه مطابقا وبالكذب الذي لا يكون مطابقا مع أن المخبِر يكون عالما بكونه غيرَ مطابق، كان هناك قسم ثالث بالضرورة، وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا، فثبت أن المسألة لفظية[٨٢].

قال القرافي: فيرجع الخلاف في ذلك إلى أن العرب هل وضَعتْ لفظَ الكذب لغير المطابق كيف كان، أو لعدم المطابقة مع القصد لذلك، وهو معنى قولي: والخلاف

قال ابن عاشور: (قوله وهو معنى قولي والخلاف لفظي الخ) احتاج إلى شرح قوله لدفع ما يتبادر من عبارته الواقعة في الأصل، فبيَّن أن اللفظي هنا منسوبٌ للفظ بمعنى الكلمة من اللغة، ولم يُرِد من قول ما هو مشهور من قولهم: خلف لفظي، وأنه لو اطلع كل واحد على مراد الآخر لوافقه، لأن إقامة الأدلة من الطرفين تُنافي ذلك، ولأنه تبنى عليه مسائلُ في الحسن والقبح عند المعتزلة، وإقامة الأدلة وانبناء الآثار على الخلاف مانعان من دعوى كونه لفظيا[٨٤].

قلت: المنازعة في كون الخلاف لفظيا وتقريرُ كونه حقيقيا له وجه، أما حمل قول القرافي (الخلاف لفظي) على ما ذكره، فغير ظاهر، بل الظاهر أنه يريد بالخلاف اللفظيِّ ما هو المتبادر المعروف منه، لا سيما وقد أرجع الخلاف إلى التسمية، أي هل يسمى كذبا كلُّ ما لم يُطابِق بقطع النظر عن اعتقاد المتكلم أم لا، أي هذا الذي اتفقنا على حقيقته هل نسميه كذبا أم لا، وهذا حقيقة الخلاف اللفظي، والله تعالى أعلم.

---

(٨١) دستور العلماء ١٧٠/٢

(٨٢) المحصول ٢٢٥/٤

ثم العبارة التي أثبتها المحقق في الأصل فيها قلق لا يخفى، والعبارة الصحيحة أشار إليها في الهامش، ووصفها بشديدة الاضطراب، والحقيق بهذا الوصف هو ما أثبته في الأصل. (زهران)

(٨٣) شرح التنقيح ١٢٧/٢

(٨٤) حاشية التنقيح ١٢٧/٢

ثم لما كان الصدق مطابقة الخبر للواقع مطلقا، أي: بقطع النظر عن اعتقاد المخبِر، فإن الكذب أيضا: عدم مطابقة كلام المخبِر للواقع، من غير نظر إلى اعتقاده، فالخبر يكذب لعدم المطابقة وإن كان المخبر يعتقد المطابقة.

قال الزركشي: الكذب عند الأشعرية: عدم مطابقة الخبر لما في الخارج وإن لم يعلم الشخص ذلك(٨٥).

وقال القرافي: جمهور أهل السنة لا يشترطون في الكذب الشعورَ بالمطابقة، بل يكفي عندهم في الكذب عدمُ المطابقة(٨٦).

وقال ابن حجر الهيتمي في « الزواجر » : الكذب عند أهل السنة هو الإخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه سواء أعَلِم ذلك وتعمَّدَه أم لا، وأما العلم والتعمد فإنما هما شرطان للإثم، وأما المعتزلة فقيدوه بالعلم به، فعلى مذهب أهل السنة من أخبر بشيء على خلاف ما هو عليه وهو يظنه كذلك فهو كاذب فليس بآثم(٨٧).

قلت: قد روى مسلم في صحيحه عن عمرة بنت عبدالرحمن أنها سمعت عائشة وذُكِر لها أن عبدالله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يَغفِرُ الله لأبي عبدالرحمن أمَا إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ(٨٨)، إنما مرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يُبْكَى عليها، فقال: إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها.

قلت: لا شك أن عائشة كانت ترى ابن عمر مخبرا بما هو خلاف الواقع عندها، ومع ذلك نفت عنه الكذب، فهذا مما يرِد على حدهم للكذب.

وقد استغربتُ قولَ الزرقاني في شرح الموطأ: (أما أنه لم يكذب) أي: لم يتعمده حاشاه من ذلك، وإلا فالكذب عند أهل السنة الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عمدا أو نسيانا، ولكن الإثم يختص بالعامد (ولكنه نسي أو خطأ) في الفهم فحدَّث بما ظنه صوابا(٨٩).

---

(٨٥) المنثور في القواعد الفقهية ١١٧/٢

(٨٦) نفائس الأصول ٢٨٠٥/٦

(٨٧) الزواجر عن اقتراف الكبائر ٣٢٥/٢

(٨٨) قال الحافظ في « الفتح » : قال القرطبي: إنكار عائشة ذلك وحكمُها على الراوي بالتخطئة أو النسيان أو على أنه سمِع بعضًا ولم يسمع بعضا بعيدٌ، لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثيرون، وهم جازمون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمل صحيح اهـ . فتح الباري ١٥٤/٣

(٨٩) شرح الموطأ للزرقاني ١٠١/٢

فأمُّ المؤمنين تنفي عنه الكذب وهو يورد عليها حدَّ الكذب عند أهل السنة.

ثم في الصحيحين واللفظ لمسلم عن أبي هريرة قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاةَ العصر فسلَّم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال: أقَصُرتِ الصلاةُ يا رسولَ الله أم نَسِيتَ ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلُّ ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعضُ ذلك يا رسول الله، فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال: أصَدَق ذو اليدين ؟ فقالوا: نعم يا رسول الله، فأتَمَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بقي من الصلاة ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم.

وفي رواية للبخاري: فقال: أنسيتَ أم قصرت ؟ فقال: لم أنس ولم تقصر، قال: بلى قد نسيت.

قال النووي في « شرح مسلم » : قوله (أقصرت الصلاة أم نسيت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل ذلك لم يكن) فيه تأويلان: أحدهما: قاله جماعة من أصحابنا في كتب المذهب أن معناه لم يكن المجموعُ، فلا ينفي وجودَ أحدِهما، والثاني: وهو الصواب، معناه لم يكن لا ذاك ولا ذا في ظني، بل ظني أني أكملتُ الصلاةَ أربعا، ويدل على صحة هذا التأويل وأنه لا يجوز غيرُه أنه جاء في روايات البخاري في هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لم تقصر ولم أنس، فنفى الأمرين[٩٠].

وقال ابن دقيق العيد في « الإحكام » : ... والذي يتعلق بهذا من هذا الحديث: قوله صلى الله عليه وسلم: لم أنس ولم تقصر، وفي رواية أخرى: كل ذلك لم يكن، واعتذر عن ذلك بوجوه:

أحدها: أن المراد لم يكن القصر والنسيان معا، وكان الأمر كذلك.

وثانيهما: أن المراد الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه، وكأنه مقدر النطق به، وإن كان محذوفا، لأنه لو صرح به وقيل: لم يكن في ظني، ثم تبين أنه كان خلافه في نفس الأمر لم يقتضِ ذلك أن يكون خلافه في ظنه، فإذا كان لو صرح به - كما ذكرناه - فكذلك إذا كان مقدرا مرادا.

وهذان الوجهان يختص أولهما برواية من روى: كل ذلك لم يكن، وأما من روى: لم أنس ولم تقصر، فلا يصح فيه هذا التأويل. وأما الوجه الثاني: فهو مستمر على مذهب من

(٩٠) شرح النووي على مسلم ٦٩/٥

يرى أن مدلول اللفظ الخبري هو الأمور الذهنية، فإنه - وإن لم يذكر ذلك - فهو الثابت في نفس الأمر عند هؤلاء، فيصير كالملفوظ به[٩١].

قلت: قوله (يختص أولهما برواية من روى: كل ذلك لم يكن) ، فيه نظر، إذ قضيته أن قوله صلى الله عليه وسلم (كل ذلك لم يكن) من باب الكل الذي لا يستلزم نفيُه نفيَ جميع أفراده بل يصدق نفيه مع ثبوت البعض، لكن التحقيق أن هذا من باب الكلية التي يتسلط النفي فيها على جميع الأفراد.

ولذلك قال العراقي في هذا القول: وهو ضعيف، لأنه أورد العامل في النفي على كلِّ واحدٍ من الأمرين[٩٢].

وقد قال الحافظ: قوله (فقال: لم أنس ولم تقصر) كذا في أكثر الطرق، وهو صريح في نفي النسيان ونفي القصر، وفيه تفسيرٌ للمراد بقوله في رواية أبي سفيان عن أبي هريرة عند مسلم: كل ذلك لم يكن، وتأييدٌ لما قاله أصحاب المعاني: إن لفظ "كل" إذا تقدم وعقبها النفي كان نفيا لكل فرد لا للمجموع، بخلاف ما إذا تأخرت كأن يقول: لم يكن كلُّ ذلك[٩٣].

وقال العَيني: تحقيق الكلام في هذا المقام أن قوله: لم ينس ولم تقصر الصلاة، مثل قوله: كل ذلك لم يكن، والمعنى: كلٌّ من القصر والنسيان لم يكن، فيكون في معنى: لا شيء منهما بكائن، على شمول النفي وعمومه، لوجهين:

أحدهما: أن السؤال عن أحد الأمرين بـ "أم" يكون لطلب التعيين بعد ثبوت أحدهما عند المتكلم لا على التعيين، فجوابه: إما بالتعيين أو بنفيهما جميعا تخطئة للمستفهم، لا بنفي الجمع بينهما حتى يكون نفي العموم؛ لأنه عارف بأن الكائن أحدهما.

والثاني: لما قال: كل ذلك لم يكن، قال له ذو اليدين: قد كان بعض ذلك. ومعلوم أن الثبوتَ للبعض إنما يُنافي النفيَ عن كل فرد لا النفيَ عن المجموع، وقوله: قد كان بعض ذلك، موجبة جزئية، ونقيضها السالبة الكلية، ولولا أن ذا اليدين فَهِم السلبَ الكلي لما ذكر في مقابلته الإيجابَ الجزئي، وههنا قاعدة أخرى، وهي: أن لفظة "كل" إذا وقعت في حيز النفي كان النفي موجها خاصة، وأفاد بمفهومه ثبوتَ الفعل لبعض الأفراد، كقولك:

---

(٩١) إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام (ص ١٤٤)

(٩٢) طرح التثريب ٧/٣

(٩٣) فتح الباري ١٠١/٣

ما جاء كل القوم، ولم آخذ كل الدراهم، وقوله: ما كل ما يتمنى المرء يدركه، وإن وقع النفي في حيزها اقتضى السلبَ عن كل فرد، كقوله: كل ذلك لم يكن[٩٤].

ولنا عطف على هذه القاعدة في المبحث الثالث من هذا الكتاب إن شاء الله.

ثم أجودُ الأجوبة عند العراقي: أنه أخبر عما في ظنه، فهو مقدَّر وإن كان محذوفا[٩٥].

وقد وقعت الإشارة إلى هذا الوجه في كلام ابن دقيق العيد.

قال ابن رجب: إنما قال صلى الله عليه وسلم: لم أنس ولم تقصر، باعتبار ما كان في اعتقاده، بأنه أتم صلاته ولم ينسَ منها شيئا، فإنه إنما سلم من ركعتين لاعتقاده أنه أتمها، فقوله: لم أنس، إخبارٌ عن حاله التي كان عليها في الصلاة، وهي مستمرة إلى حين تكلم بهذا[٩٦].

وقال الحافظ: ومعنى قوله (لم أنس) أي: في اعتقادي لا في نفس الأمر[٩٧].

وهو واحد من وجهين ذكرهما القرطبي في « المفهم » فقال: إنما أخبر عن الذي كان في اعتقاده وظنه، وهو أنه لم يفعل شيئا من ذلك، فأخبر بحق؛ إذ خبره موافق لما في نفسه، فليس فيه خلف ولا كذب[٩٨].

قال الخطابي في « المعالم » : وفي الحديث دليل على أن من قال: لم أفعل كذا، وكان قد فعله ناسيا أنه غير كاذب.

وقال الشيخ حسن القويسني: "كل" متقدمة هنا في "كل ذلك لم يكن" فيكون السلبُ عامًّا لكل فرد **بحسب الظن لا بحسب الواقع، فلا كذب**[٩٩].

وقال الصبان: ولا يلزم الكذب، لأن كلامه مبني على ظنه، فكأنه قال: لم يكن واحد منهما في نفس الأمر بحسب ظني، ولا ضرر في وقوع مثل ذلك لأجل التشريع على وجه أوضح، ومخالفةُ الخبر للواقع إنما تُعد عيبا إذا عَلِمها المُخبِر، وقولهم: صِدْقُ الخبر مطابقتُه للواقع، أي: **ولو بحسب ظن المتكلم فيما يظهر لي الآن** فتدبر[١٠٠].

---

(٩٤) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٦٦/٤ ، وشرح أبي داود له أيضا ٢٩٧/٤ - ٢٩٨

(٩٥) طرح التثريب في شرح التقريب ٧/٣ - ٨

(٩٦) فتح الباري لابن رجب ٤٤٤/٩

(٩٧) فتح الباري ١٠١/٣

(٩٨) المفهم ١٩٢/١

(٩٩) شرح القويسني على السلم (ص ١٨)

(١٠٠) حاشية الصبان على شرح الملوي الصغير (ص ٧٩)

الحق والصدق

الحق لغة: الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وعرفا: قال السعد: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب.

قال: وقد يُفرَّق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع إياه[١٠١].

وقال الشيخ إبراهيم الباجوري في حاشيته على السلم: معنى الصدق مطابقة النسبة المفهومة من الخبر للنسبة التي في الواقع، وضده الكذب، بخلاف الحق فإنه مطابقة النسبة التي في الواقع للنسبة المفهومة من الخبر، وضده الباطل، فالمطابقة وإن كانت مفاعلة من الجانبين لكنها تستند في تفسير الصدق إلى النسبة الخبرية، وفي تفسير الحق إلى النسبة الواقعية، هذا هو الذي اشتهر، وقد اختار بعضهم أن الصدق والحق شيء واحد، وهو مطابقة النسبة الخبرية للنسبة الواقعية[١٠٢].

وقال في « تحفة المريد » : واختار بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد، وهو مطابقة الخبر للواقع، لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيرُه[١٠٣].

أقسام التصديق أو مراتب الإدراك

الإدراك لغة: الوصول، واصطلاحا: وصول النفس إلى تمام المعنى، أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى **شعورا**[١٠٤]، كعلمنا بأن الملائكة أجسام لطيفة نورانية[١٠٥].

قال الصبان: يطلق المعنى على أربعة معان: ما يقابل الجوهر، وهو العرض، وما يقابل المحسوس، وهو المعقول، وما يقابل اللفظ، وهو ما يفهم منه، ومطلق المُدرَك، وهو المراد هنا[١٠٦].

(١٠١) شرح العقائد النسفية (ص ٢٤) ، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ١٤٣)

(١٠٢) الباجوري (ص ٦٨) ، قال الصاوي في شرح الجوهرة (ص ٦٩) : الحق: مطابقة الحكم للواقع.

(١٠٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري (ص ٤٧)

(١٠٤) غاية الوصول (ص ٢٢)

(١٠٥) رفع الأعلام (ص ٢٩)

(١٠٦) الصبان (ص ٤٣)

قال المناوي: حكم الذهن على شيء بشيء تصديق، **وأقسامه سبعة**: علم، واعتقاد، وتقليد، وجهل، وظن، وشك، ووهم[١٠٧].

فهذه هي مراتب الإدراك.

الجهل

أما **الجهل** فحقيقته: انتفاء العلم بالمقصود[١٠٨].

وهو نوعان:

١ - جهل **بسيط**: وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما.

٢ - وجهل **مركب**: وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع[١٠٩].

وسمي مركبا لأنه تركب من جهلين جهلِ المدرِكِ بما في الواقع، وجهلِه بأنه جاهل به، كاعتقاد الفلسفي قِدَمَ العالم[١١٠].

قال في « دستور العلماء » : والجهل البسيط يزول بسرعة وسهولة بالتعليم والتعريف، وأما الجهل المركب فلا يزول إلا بصعوبة ومهلة، بل المشهور أن الجهل المركب لا يقبل العلاج[١١١].

ثم قد ظهر من تعريفي البسيط والمركب أن الأول عدمي والثاني وجودي، وعليه فبين البسيط والعلم تقابل العدم والملكة، وبين المركب والعلم تقابل الضدين[١١٢].

والمركب هو المعدود من أقسام الحكم والتصديق.

الشك

وأما الشك فقال الزركشي: هو في اللغة: مطلق التردد، وفي اصطلاح الأصوليين: تساوي الطرفين[١١٣].

قال في « دستور العلماء » : الشك: عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح[١١٤].

---

(١٠٧) التوقيف على مهمات التعاريف (ص ٢٩٢)

(١٠٨) الحدود الأنيقة (ص ٦٧)

(١٠٩) التعريفات (ص ١٠٨)

(١١٠) الحدود الأنيقة (ص ٦٨)

(١١١) دستور العلماء ٢٨٨/١

(١١٢) الصبان (ص ٢٢)، ويأتي في المبحث الثالث بيان هذين النوعين من التقابل وغيرهما.

(١١٣) المنثور ٢٥٥/٢

وقيل: الشك: تجويز أمرين ليس لأحدهما مزية على الآخر[١١٥].

الظن

وأما الظن فهو: الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض. وقد يستعمل في اليقين والشك[١١٦].

وقال زكريا الأنصاري: الظن: الطرف الراجح من التردد بين أمرين[١١٧].

قال محمد عبده: ويدخل في الظن ما يحصل في النفس مع الغفلة عن النقيض، كما في تصديق المقلد إذا لم تَعرِض له شبهة فيما صدَّق به، وإن كان يتقلقل ما في نفسه بمجردها[١١٨].

الوهم

وأما الوهم فهو: الطرف المرجوح من التردد بين أمرين[١١٩].

وقد قال الشيخ إبراهيم الباجوري: الظن في العرف: إدراك الطرف الراجح، والوهم: إدراك الطرف المرجوح، والشك: إدراك كلٍّ من الطرفين على السواء[١٢٠].

تنبيه على الفرق بين الظن في الاصطلاح والظن في استعمال الشرع

قال الشيخ نور الدين عتر في تعليقه على شرح النخبة: المعنى الذي قصده القرآن هو اتباع الوهم والحَدْس بلا حجة ولا برهان، وأما المعنى الذي قصده العلماء فهو معنًى اصطلاحيٌّ لنوعٍ من العلم الناشئ عن الدليل، لكنْ فيه احتمالٌ ضعيف، فلا قيمة لهذا الاحتمال، تأملْ ذلك فإنه مهم[١٢١].

---

(١١٤) دستور العلماء ١٧٠/٢

(١١٥) كشاف اصطلاحات الفنون ١١٥٣/٢

(١١٦) التعريفات (ص ١٤٤) ، ودستور العلماء ٢٠٩/٢

(١١٧) الحدود الأنيقة (ص ٦٧)

(١١٨) البصائر النصيرية مع تعليقاتها محمد عبده (ص ٢٧٥)

(١١٩) الحدود الأنيقة (ص ٦٨)

(١٢٠) حاشية الباجوري على السنوسية (ص ٤٦)

(١٢١) شرح نخبة الفكر لابن حجر (ص ٥١) بتصرف يسير جدا.

وقد قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى (وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ) : والحسبان الظن، وهو هنا **ظن مجرد عن دليل، وذلك أغلب ما يراد بالظن وما يرادفه في القرآن**[122].

ولذلك قال القاضي عياض في شرح حديث النبي صلى الله عليه وسلم (إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحَدِيث) : حمله المحققون على ظنٍّ مجرَّدٍ عن الدليل ليس مبنيا على أصلٍ ولا تحقيقِ نظر[123].

وقال القرطبي في « المفهم » : فأما الظن الشرعي الذي هو تغليب أحد المجوزين، أو بمعنى اليقين، فغير مرادٍ من الحديث، ولا من الآية يقينا، فلا يلتفت لمن استدل بذلك على إنكار الظن الشرعي، كما قررناه في الأصول[124].

بقي أن في تسمية القرطبي للظن العرفي بالشرعي نظرا، ترد الإشارة إليه في المبحث الثالث إن شاء الله.

الاعتقاد

وأما الاعتقاد فقال التهانوي: له معنيان: أحدهما: المشهور، وهو: حكم ذهني جازم يقبل التشكيك، والثاني: الغير المشهور، وهو: حكم ذهني جازم أو راجح، فيعم العلمَ، وهو حكمٌ جازم لا يقبل التشكيك، والاعتقادَ المشهور، والظنَّ، وهو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازاني في المطول في بيان صدق الخبر. فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم، وبالمعنى الغير المشهور يشتمل العلم والظن كما صرح به هذا المحقق في حاشية العضدي في بحث العلم. وقال في شرح التجريد: إن الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا أعم من أن يكون جازما أو غيرَ جازم، مطابقا أو غير مطابق، ثابتا أو غير ثابت، وهذا متداول مشهور. وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين انتهى. وهو يخالف ما في المطول حيث جعل الاعتقاد بمعنى اليقين غيرَ مشهور وبمعنى التصديق مشهورا. وأيضا الاعتقاد بمعنى اليقين لا يشتمل الجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك فإنه يشتمله أيضا. ولهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد إن كان مطابقا للواقع

---

(١٢٢) التحرير والتنوير ٩١/٨

(١٢٣) فتح الباري لابن حجر ٤٨١/١٠

(١٢٤) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٥٣٦/٦

فهو اعتقاد صحيح وإلا فاعتقاد فاسد، انتهى. وكأن اليقين معنى ثالثٌ للاعتقاد، والله أعلم[١٢٥].

العلم

وأما **العلم** فقال ابن عاشور: هو الجزم المطابق للواقع عن دليل.

قال: فمِنَ الجزم يخرجُ الظنُّ والشك والوهم والجهل، ومن المطابق يخرج الجهل المركب[١٢٦].

التقليد ليس علما

قال ابن عاشور: ومن الدليل يخرج التقليد الصحيح لأنه لا يفيد يقينا[١٢٧].

قال المناوي: **التقليد**: اتباعُ الإنسان غيرَه فيما يقوله أو يفعله معتقدا حقيته من غير نظر وتأمل في الدليل، كأنَّ المتبع جعل قولَ الغير أو فعله قلادة في عنقه[١٢٨].

قال ابن عبد البر: حد العلم عند العلماء والمتكلمين في هذا المعنى هو: ما استيقنتَه وتبينته، وكل من استيقن شيئا وتبينه فقد علِمه، وعلى هذا من لم يستيقن الشيءَ وقال به تقليدا فلم يعلمه[١٢٩].

وقال أيضا: قال أهل العلم والنظر: حد العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو فيه، فمن بان له الشيء فقد علمه، قالوا: والمقلد لا علم له، ولم يختلفوا في ذلك، ومن ها هنا - والله أعلم - قال البحتري في محمد بن عبد الملك الزيات:

عرف العالمون فضلك بالعلـ ... ـم وقال الجهال بالتقليد

وأرى الناس مجمعين على ... فضلك من بين سيد ومسود[١٣٠]

وقد نقل الزركشي في « لُقَطة العجلان » عن الرازي تعريفه للعلم بأنه: حكم الذهن الجازم المطابق لموجِب. فقال الشيخ جمال الدين القاسمي في شرحه: أي: يكون ذلك الاعتقاد المقيَّد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أو دليل، فقيْدُ الجزم لإخراج الجهل المركب وتقليدِ المخطئ، والموجب لإخراج تقليد المصيب، فإن اعتقاد المقلد وإن كان ناشئا

(١٢٥) كشاف اصطلاحات الفنون ٢٣٠/١

(١٢٦) حاشية التنقيح ٧٠/١

(١٢٧) حاشية التنقيح ٧٠/١

(١٢٨) التوقيف على مهمات التعاريف (ص ١٠٦)

(١٢٩) جامع بيان العلم وفضله ٧٨٧/٢

(١٣٠) جامع بيان العلم وفضله ٩٩٢/٢

عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي، ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ، كذا في حواشي المواقف للسيلكوتي وحسن جلبي، وفي الآيات البينات للعبادي: وهذا أصل ما اشتهر من أن إدراك المقلد لا يسمى علما، ولذا قال الشعراني في خطبة ميزانه: " وأجمعوا على أنه لا يسمى أحد عالما إلا إن بحث عن منازع أقوال العلماء وعرف من أين أخذوها من الكتاب والسنة " ، وقال العضد في المواقف: تسمية التقليد علما يخالف استعمالَ اللغة والعرف والشرع. قال السيد في شرحه: لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة، وقال أيضا: قد يطلق على التقليد العلم مجازا لا حقيقة(١٣١).

العلم واليقين

ثم قول ابن عاشور في التقليد: (لأنه لا يفيد يقينا) يومئ إلى أن العلم ما أفاد اليقين.

قال الشيخ محمد الدُّسوقي: اليقين هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل(١٣٢).

فهو والعلمُ واحدٌ، ومما يقال في تعريف اليقين أيضا: اعتقادٌ جازم مطابق للواقع ممتنعُ التغير، فخرج بالاعتقاد الشك والوهم، وبالجازم الظن إن قلنا إنه يسمى اعتقادا وإلا فهو خارج من الاعتقاد فلا حاجة إلى التقييد بالجازم، وبالمطابق الجهل المركب، وبممتنع التغير اعتقاد المقلد المصيب لأنه يقبل التغيير بالتشكيك(١٣٣).

قال محمد بن الوزير اليمني: العلم الحقُّ ما جمعَ ثلاثةَ أشياء: الجزم، والمطابقة، والثبات عند التشكيك، وبِبُطلانِ واحدٍ منها يَبطُل العلمُ، فتأمَّلْ ذلك، وجَوِّد فيه النظرَ(١٣٤).

ثم القضايا التي يحصل منها التصديق اليقيني يقال لها اليقينيات(١٣٥)، ويقال في تعريفها: هي القضايا التي يكون اعتقادها جازما مطابقا ثابتا لا يتغير(١٣٦).

---

(١٣١) شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٦٠ - ٦١)

(١٣٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها للسنوسي (ص ١٧)

(١٣٣) الملوي مع الصبان (ص ١٥٢) ، وانظر التعريفات (ص ٣٣٢) ، والمطلع مع عليش (ص ١٤٥)

(١٣٤) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ٩٧)

(١٣٥) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٨١٣

(١٣٦) إيضاح المبهم (ص ٩١ - ٩٢)

علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين

في « فتح الرحمن » أن علم اليقين هو: ما حصل عن نظر واستدلال، وعين اليقين هو: ما حصل عن مشاهدة وعِيان، وحق اليقين هو: ما حصل عن العِيان مع المباشرة(١٣٧).

ومثلوه بالعِلم ببلدٍ، ثم بمشارفتِه، ثم بدخولِه(١٣٨).

قال ابن القيم في « مدارج السالكين » : فالمراتب ثلاث: علم يقين يحصل عن الخبر، ثم تتجلى حقيقة المخبَر عنه للقلب أو البصر حتى يصير العلم به عينَ يقين، ثم يباشره ويلابسه فيصير حقَّ يقين، فعلِمُنا بالجنة والنار الآن عِلمُ يقينٍ، فإذا أزلفت الجنة للمتقين في الموقف وبرزت الجحيم للغاوين وشاهدوهما عِيانا كان ذلك عينَ يقين كما قال تعالى: (لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) ، فإذا دخل أهلُ الجنةِ الجنةَ وأهل النار النار فذلك حقُّ اليقين(١٣٩).

وقال في موضع آخر: الفرق بين علم اليقين وعين اليقين كالفرق بين الخبر الصادق والعِيان، وحقُّ اليقين فوق هذا.

وقد مثلتُ المراتبَ الثلاثة بمن أخبرك أنَّ عنده عسلا، وأنت لا تشك في صدقه، ثم أراك إياه، فازددتَ يقينا، ثم ذُقتَ منه، فالأول: علم اليقين، والثاني: عين اليقين، والثالث: حق اليقين.

فعلِمُنا الآن بالجنة والنار: علم يقين، فإذا أزلفت الجنة في الموقف للمتقين وشاهدها الخلائق، وبرزت الجحيم للغاوين وعاينها الخلائق، فذلك عين اليقين، فإذا أدخل أهلُ الجنةِ الجنةَ، وأهل النار النار، فذلك حينئذ حق اليقين.

ثم قال: اعلم أن هذه الدرجة - يعني حق اليقين - لا تُنال في هذا العالم إلا للرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فإن نبينا صلى الله عليه وسلم رأى بعينه الجنة والنار، وموسى عليه السلام سمِع كلامَ الله منه إليه بلا واسطة، وكلمه تكليما، وتجلى للجبل وموسى ينظر، فجعله دكا هشيما. نعم يحصل لنا حق اليقين من مرتبة، وهي ذوق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من حقائق الإيمان المتعلقة بالقلوب وأعمالها، فإن القلب إذا باشرها وذاقها صارت في حقه حق يقين، وأما في أمور الآخرة والمعاد، ورؤية

---

(١٣٧) فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان لزكريا الأنصاري (ص ٣٥)

(١٣٨) شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٣٨)

(١٣٩) مدارج السالكين ١/٤٦٩ - ٤٧٠

الله جهرة عيانا، وسماع كلامه حقيقة بلا واسطة، فحظُّ المؤمن منه في هذه الدار: الإيمان وعلم اليقين، وحق اليقين يتأخر إلى وقت اللقاء[١٤٠].

تنبيه: قال الشيخ جمال الدين القاسمي: والظاهر أن هذه التفرقةَ اصطلاحيةٌ، وإلا فأهلُ اللسان لا يدققون في هذه التفرقة، وإنما يتلطفون في التعبير عنه وتأكيده بما يضيفون إليه من حق أو عين أو علم تفننا لفظيا، نعم لا ريب في تفاوت اليقين بالنظر لما يحتف به ويعززه، والبحث إنما هو في استناد التفاوت إلى هذه الألفاظ الثلاثة، ولا برهان عليه[١٤١].

المعرفة

وأما المعرفة فهي أيضا مرادفة للعلم.

قال ابن حزم: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه[١٤٢].

وقال زكريا الأنصاري: المعرفة ترادف العلم[١٤٣].

وقال الدسوقي: العلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق، وهو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل[١٤٤].

وعليه فالعلم والمعرفة واليقين شيء واحد.

لطيفة: في « فيض القدير » للمناوي: فائدة: اعتذر ابن عربي عن تسمية الصوفيةِ العالمَ عارفًا ولم يسموه عالما - مع أنه أولى لاستعماله في النصوص - بأن الغيرة غلبت عليهم لما رأوا اسمَ العالم يُطلَق عرفا على كلِّ من حصَل عنده علمٌ كيفما كان، ويكون قد أكبَّ على الشهوات وتورط في الشبهات بل وفي المحرمات[١٤٥]، فأدركتهم الغيرة أن يشاركَهم

---

(١٤٠) مدارج السالكين ٣٨٠/٢

(١٤١) شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٣٩)

(١٤٢) الفِصَل ٦٨/٥ - ٦٩

(١٤٣) الحدود الأنيقة (ص ٦٦)

(١٤٤) الدسوقي (ص ٤٧) ، وانظر أيضا (ص ١٧)

(١٤٥) قال ابن رشد: كم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية اهـ. فصل المقال (ص ٣٠)

البطالُ في اسمٍ واحد، وقد شاع ذلك وذاع، ففرقوا بين المقامين بأن خصوا اسم المعرفة بهذا المقام العلي، والمعنى واحدٌ في العلم والمعرفة[١٤٦].

العلم بين الأصوليين والمنطقيين

ثم اعلم أن تعريف ابن عاشور السالف للعلم هو جارٍ على اصطلاح الأصوليين، فقد قال العدوي: العلم **عند الأصوليين**: الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل، **وعند المناطقة**: الصورة الحاصلة في الذهن يقينا أو ظنا أو جهلا مركبا[١٤٧].

فالعلم في فن المنطق مفسَّر بـ " **حصول صورة الشيء في العقل** " ، لذلك قال السعد في تعريف النظر: ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، ومراده بالمعقول المعلوم[١٤٨].

وقال الملوي في شرحه الصغير: المراد بالعلم " **مطلق الإدراك** " ، قال الصبان: ولو غيرَ جازم أو غير مطابق للواقع، فدخل الظنُّ والجهل المركب وتصور النسبة المشكوكة والمتوهمة[١٤٩].

والمناطقة ماشون في هذا على طريقة الحكماء، قال في « دستور العلماء » : العلم عند الحكماء يتناول اليقين والشك والوهم والتقليد والجهل. والعلم عندهم: مطلق الصورة الحاضرة عند المدرِك سواء كانت مطابِقة لما قصد تصوره كما في اليقين، أو لا كما في الجهل، وسواء احتملت الزوال كما في التقليد والظن والشك والوهم، أو لا كما في اليقين[١٥٠].

قال الجرجاني في « التعريفات » : العلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخصُّ من الثاني[١٥١].

قلت: واصطلاح المتكلمين والأصوليين في العلم واحد.

الضروري والنظري من العلم

واعلم أن العلم قسمان: ضروري ونظري.

---

(١٤٦) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣٧١/٤

(١٤٧) الصبان (ص ٤٣)

(١٤٨) التهذيب مع الخبيصي (ص ٧)

(١٤٩) الصبان (ص ٤٢)

(١٥٠) دستور العلماء ٢٤٧/٢ - ٢٤٨ مع شيء من التصرف.

(١٥١) التعريفات (ص ١٥٥)

فالضروري منه: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حَدْس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان(١٥٢).

و**النظري** منه: هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصور النفس والعقل، وكالتصديق بأن العالم حادث(١٥٣).

قال الباقلاني: فإن قيل: فما معنى وصفِكم للضروري منها بأنه ضروري على مواضعة المتكلمين، قيل له: معنى ذلك أنه عِلْمٌ يَلزَم نفسَ المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروجُ عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلَّقه ولا الارتياب به، وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه وهو الإلجاء، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد، فلا فرق عندهم بين قول القائل: اضطره السلطان إلى تسليم ماله وبيع عقاره، وبين قوله: أكرهه على ذلك وحمَله عليه وألجأه إليه، فالواجب بما وصفناه أن يكون ما قلنا هو معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة.

قال: فإن قيل: فما معنى تسميتكم للضرب الآخر منها علمَ نظرٍ واستدلال، قيل له: مرادنا بذلك أنه علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري(١٥٤).

ثم إن النظري مستفاد من الضروري(١٥٥).

ولهذا قال ابن تيمية: وأما دفع الضروريات بالنظريات فغير ممكن، لأن النظريات غايتُها أن يُحتج عليها بمقدمات ضرورية، فالضروريات أصلُ النظريات، فلو قُدِح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات، فيلزمنا بطلان قدحه على كل تقدير، إذ كان قدح الفرع في أصله يقتضي فسادَه في نفسه، وإذا فسد بطل قدحه، فيكون قدحه باطلا على تقدير صحته وعلى تقدير فساده، فإن صحته مستلزمة لصحة أصله، فإذا صح كان أصله صحيحا، وفساده

---

(١٥٢) التعريفات (ص ٦٣)

(١٥٣) النعريفات (ص ٣١٠)

(١٥٤) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل (ص ٢٦ - ٢٧)

(١٥٥) الخبيصي (ص ٨)

لا يستلزم فساد أصله، إذ قد يكون الفساد منه، ولو قدح في أصله للزم فساده، وإذا كان فاسدا لم يقبل قدحه، فلا يقبل قدحه بحال. وهذا لأن الدليل النظري الموقوف على مقدمات وعلى تأليفها قد يكون فساده من فساد هذه المقدمة، ومن فساد الأخرى، ومن فساد النظم، فلا يلزم إذا كان باطلا أن يَبطُل كلُّ واحد من المقدمات، بخلاف المقدمات، فإنه متى كان واحد منها باطلا بطل الدليل(١٥٦).

تنبيه: قال ابن تيمية: كون العلم بديهيا أو نظريا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يَبْدَهُ زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسَب أن كون العلم المعيَّنِ ضروريا أو كسبيا أو بديهيا أو نظريا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، **وهذا غلط عظيم**، وهو مخالف للواقع، فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات المشاهدات، وهي عند من عَلِمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس إنما عَلِمها بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات، فإن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات، وكذلك العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروريِّ ما ينفيه غيره أو يشك فيه، وهذا بيِّنٌ في التصورات والتصديقات(١٥٧).

وقال ابن تيمية أيضا: كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفا لازما لها يجب استواءُ جميعِ الناس فيه، بل هو أمرٌ نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له.

وكذلك كونها معلومةً بالعقل أو الخبر المتواتر أو خبر النبي الصادق أو الحس ليس هو أمرا لازما لها، بل كذِبُ مسيلمة الكذاب مثلا قد يُعلَم بقول النبي الصادق إنه كذاب، وقد يَعلم ذلك مَن باشره ورآه يكذب، ويَعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر، ويُعلم ذلك بالاستدلال فإنه ادعى النبوة وأتى يناقض النبوة، فيعلم بالاستدلال، وكذلك الهلال قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية، ويَعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة، فتكون القضية عنده من المواترات، ويَعلم ذلك من عَلِم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون

---

(١٥٦) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ٦٤٤/٢

(١٥٧) الرد على المنطقيين (ص ٥٥)

بالحساب والاستدلال، ومثلُ هذا كثير، فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا بالخبر، وهذا بالنظر، **وهذه طرقُ العلم لبني آدم**(١٥٨).

وقال أيضا: والثاني أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه مِن أن التصديقات منها بديهيٌّ ومنها نظري، وأنه يمتنع أن تكون كلُّها نظريةً لافتقار النظري إلى البديهي، وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة، فقد يَبْدَه هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهيا له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر، وقد تقدم التنبيه على هذا في التصورات، لكن نزيده هنا دليلا يختص هذا فنقول: البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصور طرفيه موضوعِه ومحمولِه في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وَسَطٍ يكون بينهما، وهو الدليل الذي هو الحدُّ الأوسط، سواء كان تصورُ الطرفين بديهيًّا أو لم يكن، ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظمَ من تفاوتهم في قوى الأبدان، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجَوْدته في غايةٍ يُباين بها غيرَه مباينةً كبيرة، وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما بحيث تتبين بذلك التصورِ التامِّ اللوازمُ التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصورَ التام، وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما المميزة، فيكون مَن تصوَّرَهما ببعض صفاتهما المشتركة مع ذلك - سواء سميت ذاتية أو لم تُسَمَّ - عالما بثبوت تلك الصفات لهما وثبوتِ كثير مما يكون لازما لهما، بخلاف من لم يتصور إلا الصفات المميزة(١٥٩).

المعلوم من الدين بالضرورة

قال الصبان: معنى كونه عُلِم ضرورةً أن العلم به صار لاشتهاره بين الخاص والعام يُشبِه العلمَ الضروريَّ الحاصلَ لا عن نظر، لا أنه ضروري حاصلٌ لا عن نظر كما لا يخفى(١٦٠).

وقال الشيخ محمد أنور شاه الكشميري في شرح البخاري: المراد من الضرورة ما يُعرف كونُها من دين النبي صلى الله عليه وسلم بلا دليل، بأن تواتر عنه واستفاض، حتى وصل إلى دائرة العوام، وعَلِمه الكواف منهم - لا أن كلا منهم يعلمه، وإن لم يرفع لتعليم

---

(١٥٨) الرد على المنطقيين (ص ٤٠٨ - ٤٠٩)

(١٥٩) الرد على المنطقيين (ص ١٣٠ - ١٣١)

(١٦٠) الصبان (ص ٢٤)

الدين رأسا، فإنَّ جَهْلَه لعدم رغبته في تعليم الدين - وعَلِمته العامة، فهو ضروري، كالواحدانية، والنبوة، وختمها بخاتم الأنبياء، وانقطاعها بعده، والبعث والجزاء، وعذاب القبر، سمي ضروريا لأن كل واحد يعلم أن هذا الأمر مثلا من الدين، وإن كانت متوقفة في نفسها على النظر والاستدلال، كالتوحيد، والنبوة، والبعث والجزاء، فإن كل واحد منها وإن كان نظريا في نفسه، لكن كونه من دينه صلى الله عليه وسلم معلومٌ بالضرورة(١٦١).

قال ابن تيمية: كون الشيء معلوما من الدين ضرورةً أمرٌ إضافي، فحديثُ العهد بالإسلام ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا(١٦٢) بالكلية فضلا عن كونه يعلمه بالضرورة، وكثيرٌ من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي **صلى الله عليه وسلم** سَجَد للسهو وقضى بالدية على العاقلة وقضى أن الولد للفراش، وغيرَ ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة، وأكثرُ الناس لا يعلمه البتة(١٦٣).

وقال ابن القيم: من المعلوم بالضرورة أن الشيء الواحد يكون مجهولا عند رجل أو طائفة، ومعلوما عند آخر، وضروريا عند شخص، ونظريا عند آخر، والاشتراكُ في المعلومات الضروريات غيرُ واجبٍ ولا واقع، والواقعُ خلافُه، فالصحابة كانوا يعلمون من أحوال النبي - صلى الله عليه وسلم - بالاضطرار ما لم يعلمه غيرهم، وكان أبو بكر يعلم من حال رسول الله وكلامِه يقينا ما لا يعلمه غيره ولا يفهمه، كما قال أبو سعيد الخدري: وكان أبو بكر أعلمَنا به، وكان التابعون يعلمون من أحوال الصحابة بالاضطرار ما لا يعلمه غيرهم، والفقهاءُ وأهلُ الحديث يعلمون بالاضطرار أن النبي سجد سجدتي السهو في الصلاة وقضى بالشُّفْعة وجعل الدّية على العاقلة وأخبر أن الله ينزل إلى سماء الدنيا كلَّ ليلة وأنه يُرى بالأبصار جَهْرةً يومَ القيامة وأنه يُدخِل النارَ قوما من أهل التوحيد ثم يخرجهم بالشفاعة وأنه أخبر بخروج الدجال ونزول المسيح من السماء وطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك مما يجهله كثير من الناس، ومَن أقرَّ به فهو عنده ظني، وأهلُ الحديث جازمون به متيقنون له كتيقنهم أنه بُعِث من مكة وهاجر إلى المدينة ومات بها، وأهلُ المغازي والسِّيَر والحديث يعلمون بالاضطرار أن غزوة بدر كانت قبل أُحُد وأن أحدا قبل

---

(١٦١) فيض الباري على صحيح البخاري ١٤٣/١، وانظر أيضا كتابه « إكفار الملحدين » (ص ٢ - ٣)

(١٦٢) إشارة إلى ما ذكره قبل ذلك من وجوب الصلاة والزكاة والحج واستقبال القبلة ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة وتحريم الخمر والفواحش وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورةً. (زهران)

(١٦٣) مجموع الفتاوى ١١٨/١٣

الخندق والخندق قبل الحديبية والحديبية قبل خيبر وخيبر قبل فتح مكة وفتح مكة قبل حنين وحنين قبل الطائف والطائف قبل تبوك وتبوك آخر الغزوات ولم يكن فيها قتال وكان الغزو فيها للنصارى أهل الكتاب وفي خيبر لليهود وفي بدر وأحد للمشركين وأنه أوقع باليهود أربع مرات ببني قينقاع وكانت بعد بدر وبالنضير وكانت بعد أحد وبقريظة وكانت بعد الخندق وبأهل خيبر وكانت بعد الحديبية، وأكثر الناس بل كثير من العلماء والفقهاء لا يعلمون هذا التفصيل، وكذلك العلماء بالتفسير والحديث يعلمون بالاضطرار أن سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنفال وبراءة مدنيات نزلن بعد الهجرة وسورة الأنعام والأعراف ويونس وهود ويوسف والكهف والنحل مكيات نزلن قبل الهجرة، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ضرورة ولا نظرا، فليس المعلوم من أقوال الرسول وسيرته ومراده بكلامه أمرا مشتركا بين جميع الناس ولا بين المسلمين ولا بين العلماء[١٦٤].

وقال ابن تيمية: الأمور المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومةً لبعض الناس: إما لإعراضه عن سماع ما في ذلك من المنقول، فيكون حين انصرافه عن الاستماع والتدبر غيرَ مُحصِّل لشرط العلم، بل يكون ذلك الامتناع مانعا له من حصول العلم بذلك، كما يُعرِض عن رؤية الهلال فلا يراه مع أن رؤيته ممكنة لكل من نظر إليه، وكما يحصل لمن لا يصغي إلى استماع كلام غيره وتدبره لا سيما إذا قام عنده اعتقاد أن الرسول لا يقول مثلَ ذلك، فيبقى قلبُه غيرَ متدبر ولا متأمل لما به يَحْصُل له هذا العلم الضروري.

ولهذا كان كثير من علماء اليهود والنصارى يؤمنون بأن محمدا رسول الله وأنه صادق ويقولون: إنه لم يرسل إليهم، بل إلى الأميين، لأنهم أعرضوا عن سماع الأخبار المتواترة والنصوص المتواترة التي تبين أنه كان يقول: إن الله أرسله إلى أهل الكتاب[١٦٥]، بل أكثرهم

---

(١٦٤) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ٦٦٠/٢ - ٦٦٢

(١٦٥) قال ابن كثير في « تفسيره » : وقوله تعالى (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) إخبارٌ منه تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو اتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين حتى ختموا بمحمد صلى الله عليه وسلم الذي سدَّ جميعَ الطرق إليه إلا من جهة محمد صلى الله عليه وسلم، فمن لقي الله بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم بدينٍ على غير شريعته فليس بمتقبَّل كما قال تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) الآية، وقال في هذه الآية مخبرا بانحصار الدين المتقبل عنده في الإسلام (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) .

قال: ثم قال تعالى آمرا لعبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم أن يدعو إلى طريقته ودينه، والدخول في شرعه، وما بعثه الله به الكتابيين من الملتين والأميين من المشركين فقال تعالى: (وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ

لا يقرون بأن الخليل بنى الكعبة هو وإسماعيل، ولا أن إبراهيم ذهب إلى تلك الناحية مع أن هذا من أعظم الأمور تواترا لإعراضهم.

وكثير من الرافضة تنكر أن يكون أبو بكر وعمر مدفونين عند النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الغالية من يقول: إن الحسن والحسين لم يكونا ولدين لعلي وإنما ولدهما(١٦٦) سلمان الفارسي، وكثير من الرافضة لا تعلم أن عليا زوَّج بنته لعمر، ولا أنه كان له ابنٌ كان يسمى عمر. وأما دعوى التقية والإكراه فهذا شعار المذهب عندهم.

وبعض المعتزلة أنكر وقعة الجمل وصفين، وكثير من الناس لا يعلمون وقعة الحَرَّة ولا فتنة ابن الأشعث وفتنة يزيد بن المهلب ونحوَها من الوقائع المتواترة المشهورة.

بل كثير من الناس بل من المنسوبين إلى العلم لا يعلمون مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم المواترةَ المشهورة، وترتيبَها، وما كان فيه قتالٌ أو لم يكن، فلا يعلمون أيما قبل: بدر أو أحد، وأيما قبل: الخندق أو خيبر، وأيما قبل: فتح مكة أو حصار الطائف، ولا يعلمون هل كان في تبوك قتال أو لم يكن، ولا يعلمون عدد أولاد النبي صلى الله عليه

أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ) أي: واللهُ عليه حسابهم وإليه مرجعهم ومآبهم، وهو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وله الحكمة البالغة والحجة الدامغة، ولهذا قال تعالى: (وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ) أي: هو عليم بمن يستحق الهداية ممن يستحق الضلالة، وهو الذي (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) وما ذاك إلا لحكمته ورحمته.

وهذه الآية وأمثالها من أصرح الدلالات على عموم بعثته صلوات الله وسلامه عليه إلى جميع الخلق، كما هو معلوم من دينه ضرورة، وكما دل عليه الكتاب والسنة في غيرِ ما آية وحديث، فمن ذلك قوله تعالى: (قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) وقال تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) ، وفي الصحيحين وغيرهما مما ثبت تواتره بالوقائع المتعددة أنه صلى الله عليه وسلم بعث كتبه يدعو إلى الله ملوكَ الآفاق وطوائف بني آدم من عربهم وعجمهم كتابيهم وأميهم امتثالا لأمر الله له بذلك، وقد روى عبد الرزاق عن معمر عن همام عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة: يهودي ولا نصراني ومات ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أهل النار » . رواه مسلم، وقال صلى الله عليه وسلم: « بعثت إلى الأحمر والأسود » . وقال: « كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » . وقال الإمام أحمد: حدثنا مؤمل حدثنا حماد حدثنا ثابت عن أنس رضي الله عنه: أن غلاما يهوديا كان يضع للنبي صلى الله عليه وسلم وضوءه ويناوله نعليه فمرض فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأبوه قاعد عند رأسه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: « يا فلان قل لا إله إلا الله، فنظر إلى أبيه فسكت أبوه، فأعاد عليه النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى أبيه، فقال أبوه: أطع أبا القاسم، فقال الغلام: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: الحمد لله الذي أخرجه بي من النار » . رواه البخاري في الصحيح إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. اهـ من تفسير ابن كثير ٢/٢٥ - ٢٧

(١٦٦) قال المحقق: ولدهما: كذا بالأصل. والمقصود: والدهما.

وسلم: الذكور والإناث، ولا يعلمون كم صام رمضان وكم حج واعتمر، ولا كم صلى إلى بيت المقدس بعد هجرته، ولا أي سنة فرض رمضان، ولا يعلمون هل أمر بصوم يوم عاشوراء في عام واحد أو أكثر، ولا يعلمون هل كان يداوم على قصر الصلاة في السفر أم لا، ولا يعلمون هل كان يجمع بين الصلاتين، وهل كان يفعل ذلك كثيرا أم قليلا.

إلى أمثال هذه الأمور التي كلُّها معلومة بالتواتر عند أهل العلم بأحواله، وغيرُهم ليس عنده فيها ظنٌّ فضلا عن علم بل ربما أنكر ما تواتر عنه[١٦٧].

قلت: فالتواتر أيضا من الأمور الإضافية التي لا يلزم استواء جميع الناس في معرفتها.

وقد قال القاضي عياض في « الشفا » عند كلامه في أنواع معجزاته صلى الله عليه وسلم: وما عندي أوجبَ قولَ القائل: إن هذه القصص المشهورة من باب خبر الواحد، إلا قِلَّةُ مطالعتِه للأخبار ورواياتها، وشغله بغير ذلك من المعارف، وإلا فمن اعتنى بطرق النقل، وطالع الأحاديث والسير، لم يَرْتَبْ في صحة هذه القصص المشهورة على الوجه الذي ذكرناه. **ولا يبعُد أن يحصل العلم بالتواتر عند واحد ولا يحصل عند آخر**، فإنَّ أكثرَ الناس يعلمون بالخبر كونَ بغداد موجودة، وأنها مدينة عظيمة، ودار الإمامة والخلافة، وآحادٌ من الناس لا يعلمون اسمَها، فضلا عن وصفها، وهكذا يعلم الفقهاء من أصحاب مالك بالضرورة وتواترِ النقل عنه أن مذهبه إيجابُ قراءة أم القرآن في الصلاة للمنفرد والإمام، وإجزاء النية في أول ليلة من رمضان عما سواه، وأن الشافعي يرى تجديد النية كلَّ ليلة، والاقتصار في المسح على بعض الرأس، وأن مذهبهما القصاص في القتل بالمحدَّد وغيره، وإيجاب النية في الوضوء، واشتراط الولي في النكاح، وأن أبا حنيفة يخالفهما في هذه المسائل، وغيرُهم ممن لم يشتغل بمذاهبهم ولا روى أقوالَهم لا يعرف هذا من مذاهبهم فضلا عمن سواه[١٦٨].

وقال القرافي: إن التواتر لا يلزم عمومُه لجميع الناس، فقد تتواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من أعلى المنار، ولا يعلم بقية أهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية، وإذا لم يعلم أمكن الخلاف ممن لا يبلغه ذلك التواتر[١٦٩].

وقال ابن السبكي: رُبَّ متواترٍ عند قوم دون آخرين[١٧٠].

---

(١٦٧) درء تعارض العقل والنقل ٢٧/٧ - ٢٩

(١٦٨) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢٥٦/١ - ٢٥٧

(١٦٩) شرح التنقيح ١٥٠/١

وقال ابن حجر الهيثمي: قد يكون الشيء متواترا معلوما بالضرورة عند قوم دون غيرهم[١٧١].

وقال ابن تيمية: التواتر ينقسم إلى: عام وخاص، فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة، كسجود السهو ووجوب الشُّفْعة وحمل العاقلة العقلَ ورجمِ الزاني المحصَن وأحاديث الرؤية وعذاب القبر والحوض والشفاعة أمثال ذلك، وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصَل له العلمُ به وجب عليه التصديقُ به والعمل بمقتضاه كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يُسَلِّم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عَصَم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنما يكون إجماعُها بأن يُسَلِّم غيرُ العالم للعالم، إذ غيرُ العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم، فكما أن من لا يعرف أدلةَ الأحكام لا يُعتد بقوله، فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كلِّ مَن ليس بعالمٍ أن يتبع إجماعَ أهل العلم[١٧٢].

غلط من قال: إن المتواترات لا يُحتج بها على الغير

يذكر المناطقة في مبحث القضايا وأقسامها باعتبار موادها أن المتواترات لا تقوم حجة على الغير، إذ قد يحصل منها لشخص ما لا يحصل لآخر، والشخص لا تقام عليه الحجة إلا بما ثبت عنده[١٧٣].

وهذا لا يختص عندهم بالمتواترات وإنما يشمل غيرَها مما لا يشترك فيه الناس عامة، وقد بسط ابن تيمية الكلام في نقد هذا الأصل[١٧٤]، والذي ننقله هنا إنما هو فيما يخص المتواترات.

قال رحمه الله: ثم هذا الفرق - مع ظهور بطلانه - هو من أصول الإلحاد والكفر، فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها يقول أحد هؤلاء بناء على هذا

---

(١٧٠) رفع الحاجب ٨٦/٢

(١٧١) الفتح المبين في شرح الأربعين (ص ١٥٨)

(١٧٢) مجموع الفتاوى ٥١/١٨

(١٧٣) الضوء المشرق (ص ١٣١) ، وانظر عليش (ص ١٥٠)

(١٧٤) الرد على المنطقيين (ص ١٣٣ - ١٤٢)

الفرق: هذا لم يتواتر عندي فلا يقوم به الحجة عليَّ، فيقال له: اسمع كما سَمِع غيرُك وحينئذ يحصل لك العلم، وإنما هذا كقول من يقول: رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس وأنا لم أره، فيقال له: انظر إليه كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين، وكمن يقول: العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر، وأنا لا أنظر أو لا أعلم وجوب النظر حتى أنظر.

ومن جواب هؤلاء أن **حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم، فليس من شرط حجة الله تعالى عِلْمُ المدعوين بها**، ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعا من قيام حجة الله تعالى عليهم، وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المُكْنة حاصلة، فلذلك قال تعالى: (وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) ، وقال تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ * فَلَنُذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا) ، وقال تعالى: (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا) ، وقال تعالى: (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى) ، وقال تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا) ، وقال: (وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) .

ومن هذا الباب إنكارُ كثيرٍ من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهلُ الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم بل المتواترة عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن هؤلاء يقولون: هذه غير معلومة لنا كما يقول من يقول من الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم، وهذا لكونهم لم يطلبوا السببَ الموجبَ للعلم بذلك وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك تحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك[١٧٥].

ثم قرَّر قاعدة مفيدة وهي أن عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا

(١٧٥) الرد على المنطقيين (ص ١٤٠ - ١٤١)

يستلزم عدم الوجود، وسيأتي فيها بسط كلام في المبحث الثاني من هذا الكتاب.

قيام الحجة بالتمكن من العلم

قول ابن تيمية السابق (**ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم، فليس من شرط حجة الله تعالى عِلْمُ المدعوين بها، ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعا من قيام حجة الله تعالى عليهم، وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المُكْنة حاصلة**) فيه الإشارة إلى أصل مقرَّر عند سائر فقهاء المذاهب، وهو أن المرء متى كان قادرا متمكنا من التعلم الذي يحصُل به العلمُ ويُدفع به الجهل فقصَّر في ذلك فإنه لا يعذر بجهله.

قال أبو عبد الله المَقَّري: لا عذر بالجهل ما أمكن التعلم[١٧٦].

وقال ابن تيمية: العذر لا يكون عذرا إلا مع العجز عن إزالته، وإلا فمتى أمكن الإنسانَ معرفةُ الحق فقصَّر فيها لم يكن معذورا[١٧٧].

وقال ابن اللحام الحنبلي: فإذا قلنا يعذر الجاهل، فإنما محله إذا لم يقصِّر ويُفَرِّط في تعلم الحكم، أمّا إذا قصَّر أو فرَّط فلا يُعذر جزما[١٧٨].

وقال ابن قدامة: الجهل بأحكام الشرع مع التمكن من العلم لا يُسقط أحكامَها[١٧٩].

وقال القاضي البيضاوي: العالم والجاهل المتمكن من العلم سواءٌ في التكليف[١٨٠].

وقال ابن القيم: فإنَّ حجة الله قامت على العبد بإرسال الرسول وإنزال الكتاب وبلوغ ذلك إليه وتمكنه من العلم به سواء عَلِم أو جهِل، فكلُّ من تمكَّن من معرفة ما أمَر اللهُ به ونهى عنه فقصَّر عنه ولم يعرفه فقد قامت عليه الحجة، والله سبحانه لا يعذب أحدا إلا بعد قيام الحجة عليه، فإذا عاقبه على ذنبه عاقبه بحجته على ظلمه[١٨١].

وقال القرافي: القاعدة الشرعية دلَّت على أن كلَّ جهلٍ يمكن المكلَّفَ دفعُه لا يكون حجةً للجاهل، فإن الله تعالى بعث رسلَه إلى خلقه برسائله، وأوجب عليهم كافَّةً أن

---

(١٧٦) القواعد للمقري ٤١٢/٢

(١٧٧) مجموع الفتاوى ٢٨٠/٢٠

(١٧٨) القواعد والفوائد الأصولية (ص ٥٨)

(١٧٩) المغني ٣٥٥/١

(١٨٠) تفسير البيضاوي ٢٢٨/١

(١٨١) مدارج السالكين ٢١٧/١

يَعْلموها ثم يعملوا بها، فالعلم والعمل بها واجبان، فمن ترك التعلُّم والعمل وبقي جاهلا فقد عصى معصيتين لتركه واجبين، وإن عَلِم ولم يعمَل فقد عصى معصية واحدة بترك العمل، ومن علم وعمل فقد نجا[(١٨٢)].

ولهذا قال ابن القيم - عند كلامه عن ذنوب العبد - : ولا ينفعه في عدم المؤاخذة بها جهلُه إذا كان متمكنا من العلم، فإنه عاص بترك العلم والعمل، فالمعصية في حقه أشد[(١٨٣)].

وقال الآلوسي في تفسير قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُون) : وما يقال من أنه لا ذمَّ على من أفسد ولم يعلم، وإنما الذم على من أفسد عن عِلْمٍ، يدفعه أن المُقصِّر في العلم مع التمكن منه مذمومٌ بلا ريب، بل ربما يقال: إنه أسوأ حالا من غيره، قال: وفي التأويلات لعَلَم الهدى: إن هذه الآية حجة على المعتزلة في أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلَّف به وأن الحجة لا تلزم بدون المعرفة، فإن الله تعالى أخبر أن ما صنعوا من النفاق إفسادٌ منهم مع عدم العلم، فلو كان حقيقة العلم شرطا للتكليف، ولا عِلْمَ لهم به، لم يكن صنيعهم إفسادا، لأن الإفساد ارتكاب المنهي عنه، فإذا لم يكن النهي قائما عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم إفساداً، فحيث كان إفساداً دل على أن التكليف يعتمد قيامَ آلة العلم والتمكن من المعرفة لا حقيقة المعرفة فيكون حُجةً عليهم[(١٨٤)].

وقال الكاساني: حقيقة العلم ليست بشرط في بناء الأحكام عليه، بل المعتبر هو سبب حصول العلم والطريق الموصل إليه، ويقام ذلك مُقام حقيقة العلم كما يقام سبب القدرة مقام حقيقة القدرة[(١٨٥)].

وقال أيضا: حقيقة العلم ليست بشرط، بل إمكانُ الوصول إليه كافٍ[(١٨٦)].

وقال الشيخ محمد أبو زهرة: إمكانُ العلم كافٍ لثبوت العلم وعدمِ قيام عذر الجهل[(١٨٧)].

---

(١٨٢) الفروق ١٤٠٩/٤

(١٨٣) مدارج السالكين ٢٧٣/١

(١٨٤) روح المعاني ١٥٤/١

(١٨٥) بدائع الصنائع ٥٠/٤

(١٨٦) المصدر السابق ١٣٢/٧

(١٨٧) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (ص ٣٥٥)

وقال الأستاذ عبد القادر عودة: من المبادئ الأولية في الشريعة الإسلامية أن الجاني لا يؤاخذ على الفعل المحرم إلا إذا كان عالماً علماً تاماً بتحريمه، فإذا جهل التحريم ارتفعت عنه المسئولية، ويكفي في العلم بالتحريم إمكانُه، فمتى بلغ الإنسانُ عاقلاً وكان مُيسَّراً له أن يعلم ما حُرّم عليه، إما برجوعه للنصوص الموجبة للتحريم، وإما بسؤال أهل الذكر اعتُبر عالما بالأفعال المحرمة، ولم يكن له أن يعتذر بالجهل أو يحتج بعدم العلم، ولهذا يقول الفقهاء: « لا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الأحكام » . ويعتبر المكلف عالماً بالأحكام بإمكان العلم لا بتحقق العلم فعلا، ومن ثَمَّ يُعتبر النص المحرِّم معلوماً للكافّة ولو أن أغلبهم لم يطّلع عليه أو يعلم عنه شيئاً مادام العلم به كان ممكناً لهم، ولم تشترط الشريعة تحقق العلم فِعلاً، لأن ذلك يؤدي إلى الحرج ويفتح باب الادعاء بالجهل على مصراعيه ويعطل تنفيذ النصوص. وهذه هي القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية ولا استثناء لها، وإذا كان الفقهاء يرون قبول الاحتجاج بجهل الأحكام ممن عاش في بادية لا يختلط بمسلمين، أو ممن أسلم حديثاً ولم يكن مقيما بين المسلمين، فإن هذا ليس استثناءً في الواقع وإنما هو تطبيق للقاعدة الأصلية التي تمنع مؤاخذة من يجهل التحريم حتى يصبح العلم ميسراً، فمثل هؤلاء لم يكن العلم ميسراً لهم، ولا يعتبرون عالمين بأحكام الشريعة، أما إذا كان مدعي الجهل ناشئاً بين المسلمين أو أهل العلم فلا يقبل منه الادعاء بالجهل(١٨٨).

تكفير جاحد المعلوم من الدين بالضرورة

قال ابن عاشور في مبحث الإجماع من « حاشية التنقيح » : اعلم أن تكفيرَ مخالفِ الإجماع بمعنى جاحده مسألةٌ معضلة، وقد اضطربت فيها طرائق النقل، والمحررون للعبارة المحققون للمعنى قيدوا حكاية الخلاف في تكفير جاحده بما إذا انضم إلى الإجماع علمٌ ضروري بكون المجمع عليه من الديانة أو بما كان الإجماع فيه قطعيا، وكذلك فعل ابن الحاجب والسبكي، وقد حكى ابن الحاجب الخلاف بقوله " مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر " اهـ ، أي: نحوها في كونه ضروريا، فهو على مقتضى كلامه من محل الخلاف، ويظهر من كلام شارحه عضد الدين أن ما كان معلوما بالضرورة لا خلاف في تكفير جاحده، ووافقه التفتازاني في الحاشية وقال: لا يتصور من مسلم القول بأن إنكار ما علم من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر، وجعل

---

(١٨٨) التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٤٣٠ - ٤٣١

الخلاف في هذا الضرب على تقرير ابن الحاجب ليس على ما ينبغي اهـ ، وإني لأعجب من استبعادهما اختلافَ العلماء في هذا الضرب هل يكفر أم لا وصرفهم عبارة الشيخ ابن الحاجب عن صريحها مع شدة اطلاعه ومع أن القول بالتكفير لجاحد المعلوم ضرورة مبنيٌّ على التكفير بلازم الاعتقاد كما صرح به الفهري في شرح المعالم وغير واحد، والتكفير باللازم مختلف فيه، فذهب الأشعري إلى التكفير به، وذهب غيره إلى عدم التكفير، وإليه يميل قول الشافعي كما في شرح المعالم[١٨٩]، فكيف ينكر القول بأن الخلاف موجود في تكفير جاحد المعلوم الضروري مطلقا، وقد يحتج لهذا الخلاف باختلاف الصدر الأول في إطلاق اسم المرتدين على مانعي الزكاة من العرب، وحقق المحققون أن اسم المرتد إنما أطلق على من انضم لمنعه الزكاة الخروج عن الدين والطعن في ختم النبوة مثل الأسود العنسي وأصحابه ومسيلمة الكذاب وأصحابه وأما من منع الزكاة فقط فليس بمرتد وأن قتال أبي بكر رضي الله عنه قتالٌ لجمع الكلمة وهو لسَدِّ ذريعة الالتباس في الدين لا لأجل الردة ألا ترى أن عمر خالفه أولا وقال: كيف نقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله ثم وافقه بعد ذلك على قتالهم وقال: رأيت أن الله شرح لذلك صدر أبي بكر فعلمت أنه الحق أي: في كونه مصلحة ولم يقل: علمت أنهم كفروا.

هذا وقد بينوا وجه الملازمة بين جحد المعلوم من الدين ضرورة وبين الكفر بأن جحده يؤول إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء به، هكذا يرمونها كلمة على عهنتها، وهي لا تتم إلا إذا كان الجحد متعلقا بنسبة ذلك الأمر المعلوم بالضرورة إلى الدين مع الاعتراف بوروده عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقول: هذا الذي ثبت وروده لم يقله الله تعالى، فهذا فقط يؤول إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم - وحاشاه - ، وليس جحد المعلوم بالضرورة ممن ينقل عنهم كالرافضة بواقعٍ على هذا النحو بل الواقع أنهم يجحدون أمورا يقولون إنها لم تثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهؤلاء لا يُفضي بهم جحدهم إلى تكذيبه بل إلى تكذيب الرواة من بعده من الصحابة فمن دونهم.

وقد مضى عليَّ زمنٌ لم يَبْدُ لي وجهُ التكفير ثم علمت أن مراد علمائنا بذلك أن المروي متواترا من الخلف عن السلف حتى عُلم كونُه من الدين بالضرورة لمن ليس دخيلا بحدثان في الديانة لا سبيل إلى صدور إنكاره من عاقل، إذ إن المعلوم الضروري لا ينكر، والتواتر مفيد للعلم القطعي كما تقرر، فدل إنكار منكريه على أنهم يتذرعون بذلك إلى

---

(١٨٩) لنا عطف على مسألة التكفير باللازم في المبحث الثاني من هذا الكتاب. (زهران)

الطعن في الشريعة وحَلِّ عُراها والتلبيس على عامة المسلمين في أمر دينهم، فكان القول بتكفيرهم مبنيا على أن لازم حالهم يقتضي أنهم لم يجهلوا كونه من الدين ولكنهم أرادوا الطعن في أصل الشريعة، فلما أكبروا أن يتجاهروا بذم تشريع الصلاة والصيام مثلا تذرعوا إلى ذلك بدعوى عدم ورودها عن النبي صلى الله عليه وسلم ليكون ثبوت ورودها موجبا للطعن على نفس مشرعها كأنهم يقولون أولا نحن ننزه النبي عن أن يشرع هذا، فإذا تسوهل معهم رجعوا فقالوا: قد ثبت أنه قاله، ومن قال ما ليس بحق لا يؤمن به، فإما أن تقولوا أنه لم يقله فيدخل الشك في كل ما نقل عنه، وإما أن تقولوا قاله فيكون ذلك تنقيصا للقائل - حاشاه صلى الله عليه وسلم - ، ومن مارس مقالات الملحدين عَلِم أنهم يرمون لهذه الغاية، فلذلك جزم الجمهور بأن جحد المعلوم ضرورة موجبٌ للكفر، وهو ما فَهِمه الصديق رضي الله عنه من مآل منع الزكاة إلى انحلال عرى الدين فقال: والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى النبي صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه، وبهذا تعلم أن ذكر المجمع عليه هنا وصفٌ طردي لأن المدار على كون الأمر معلوما بالضرورة سواء كانت مجمعا عليه أم ثابتا بالنص، ولكن لما كان العلم ضرورة يقارنه إجماع الأمة على كون ذلك المعلوم هو من الدين فرضوا المسألة بوصفين: الجمع عليه المعلوم بالضرورة، فتدبر في هذا الموضع فكم زلت فيه أقدام إما بعامل جمود أو إقدام[(١٩٠)].

النظر والفكر

عرفنا فيما تقدم قسمة العلم إلى ضروري ونظري، فيحسن هنا أن نعرف وسيلة العلم النظري التي نُسب إليها وهي النظر، وهو في اصطلاحهم مرادفٌ للفكر، فلنقدم الكلام في رديفه.

فالفِكر في اللغة: إعمال الخاطر في الشيء[(١٩١)]، وهو عبارة عن حركة النفس في المعقولات كحركتها في حدوث العالم أو في وجود الإله، وأما حركتها في المحسوسات كحركتها في سقف البيت مثلا فيقال له: **تخييل**[(١٩٢)]، والفكر اسم من التفكر وهو التأمل، والمصدر

(١٩٠) حاشية التنقيح ١١٦/٢ - ١١٩

(١٩١) لسان العرب ٦٥/٥

(١٩٢) الدسوقي (ص ٨٧) ، وانظر: الصبان (ص ١٧ و ١٩) ، والباجوري (ص ٧) ، وإيضاح المبهم (ص ١٢)

الفَكْر بالفتح وبابه نصر، وأفكر في الشيء وفكَّر فيه بالتشديد وتفكر فيه بمعنًى، ورجل فِكِّير بوزن سِكِّيت كثير التفكر[193].

وأما في الاصطلاح، فالفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول[194].

والمراد بالمعلوم الشيءُ الحاصل في العقل سواء كان يقينيا أو ظنيا أو عن جهل مركب، وسواء كان تصوريا أو تصديقيا.

وإنما اشترط في الأمور المرتَّبة أن تكون معلومة لاستحالة تحصيل شيء بما ليس بحاصل.

واشترط في المطلوب أن يكون مجهولا لأن تحصيل الحاصل محالٌ، وطلب حصوله عبثٌ.

فإن قلت: اشتراط الجهل بالمطلوب ينافي الاستدلالَ على الشيء ثانيا بعد معرفته أولاً بدليل، فالجواب: أن المقصود بالنظر الثاني معرفة وجه دلالة الدليل الثاني على النتيجة أو زيادة الاطمئنان بها لا العلمُ بها[195].

وأما **النظر** فهو في اللغة: تأمل الشيء بالعين[196]، ونَظَرْتُ في الأمر: تدبرت[197]، قال في القاموس: والنظر محركة: الفكر في الشيء تُقَدِّرُه وتَقِيسُه[198].

وأما في الاصطلاح فهو رديف الفكر اصطلاحا[199] المرسوم بـ : ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول، كما سلف.

فائدة: قال الغزالي في « الاقتصاد » : العلم الحاصل المطلوب هو المدلول، وازدواجُ الأصلين الملزِمين لهذا العلم هو الدليل، والعلمُ بوجهِ لزومِ هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علمٌ بوجهِ دلالةِ الدليل، وفكرُك الذي هو عبارةٌ عن إحضارك الأصلين في الذهن، وطلبُك التفطنَ لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر.

---

(١٩٣) مختار الصحاح (ص ٣٢٥)

(١٩٤) التعريفات (ص ٢١٧) ، وفي مغني الطلاب (ص ٦١) : هو: ترتيب أمور معلومة حاصلة يُتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

(١٩٥) الصبان (ص ١٩ - ٢٠)

(١٩٦) مختار الصحاح (ص ٤٢١)

(١٩٧) المصباح المنير ٦١٢/٢

(١٩٨) القاموس المحيط (ص ٤٨٤)

(١٩٩) الصبان (ص ١٩) ، والباجوري (ص ٣٨)

فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن، وهذا يسمى فكرا، والآخر: تَشَوُّفُك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين، وهذا يسمى طلبا.

فلذلك قال من جرَّد التفاتَه إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حدَّ النظر: إنه الفكر، وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر: إنه طلبُ علم أو غلَبةِ ظن، وقال من التفت إلى الأمرين جميعا: إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن.

فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجهَ الدلالة وحقيقةَ النظر، ودعْ عنك ما سُودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليلَ طالب ولا تسكن نهمة متعطش، ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة.

فإن راجعت الآن في طلب الصحيح مما قيل في حد النظر، دل ذلك على أنك لم تحظَ من هذا الكلام بطائل، ولم ترجع منه إلى حاصل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يُرتَّبان ترتيبا مخصوصا، وعِلْمٌ ثالثٌ يلزم منهما، وليس عليك فيه إلا وظيفتان: إحداهما: إحضارُ العلمين في ذهنك، والثانية: التفطن لوجه لزوم العلم الثالث منهما. والخيرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن تُعبِّر به عن الفكر الذي هو إحضار العلمين في ذهنك، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعا، فإن العبارات مباحةٌ والاصطلاحات لا مشاحَّة فيها.

فان قلت: غرضي أن أعرف اصطلاحَ المتكلمين، فإنهم عبروا بالنظر عماذا ؟ فاعلم أنك إذا سمعتَ واحدا يَحُدُّ النظر بالفكر، وآخرُ بالطلب، وآخر بالفكر الذي هو يطلب به، لم تسترِبْ في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرِض الكلام في حد النظر مسألةً خلافية، ويستدل لصحة واحد من الحدود، وليس يدري أن حظَّ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلافَ فيه، وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه. وإذا أنت أنعمت النظر واهتديت للسبيل عرفتَ قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت مِن ضلال مَن طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات، ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق وترك التحقيق[٢٠٠].

---

(٢٠٠) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٨٢ - ٨٤)

فائدة ثانية: قالوا: الفكر هو الذي يُعَدُّ في خواصِّ الإنسان، قال التهانوي: والمرادُ الاختصاص بالنسبة إلى باقي الحيوانات لا مطلقا[٢٠١].

قال ابن خلدون: الإنسان قد شاركته جميعُ الحيوانات في حيوانيَّتِه من الحسِّ والحركة والغذاء والكِنِّ وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيء لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع صلاح أخراه، فهو مفكر في ذلك كلِّه دائما لا يَفتُر عن الفكر فيه طرفةَ عين، بل اختلاجُ الفكر أسرعُ من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم[٢٠٢].

قلت: لذلك ترى في كتب المنطق تعريفَهم للإنسان بأنه: الحيوان الناطق، لأن **النطق** في اصطلاح المنطقيين عبارة عن **القوة العاقلة المفكرة**[٢٠٣] التي يُقتدر بها على إدراك العلوم والآراء، وليس المراد به عندهم الكلام[٢٠٤]، وعليه فليس المراد عندهم بالناطق المتكلمَ كما يُتوهم، بل المراد المفكر بالقوة العاقلة[٢٠٥].

وأما الحيوان فقد قال التهانوي: الحيوان: بثلاث فتحات متواليات في الأصل مصدر حيي، والقياس حييان، قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حياةٌ حيوانا كذا في الكشاف. وعرف بأنه: **جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرك بالإرادة**[٢٠٦]. وفي « المصباح » : الحيوانُ كلُّ ذي روحٍ ناطقا كان أو غيرَ ناطق، مأخوذ من الحياة، يستوي فيه الواحد والجمع لأنه مصدر في الأصل، وقوله تعالى: (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ) قيل: هي الحياة التي لا يعقبها موت، وقيل: الحيوان هنا مبالغة في الحياة، كما قيل للموت الكثير: موتان[٢٠٧]. وقال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ) : ولما أشير في هذه

---

(٢٠١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٨٥/٢

(٢٠٢) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٤٢ - ٥٤٣)

(٢٠٣) والتي هي محل صدور الإدراك. القويسني (ص ٧)

(٢٠٤) آداب البحث والمناظرة (ص ٥٢)

(٢٠٥) الضوء المشرق (ص ٦٠)

(٢٠٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٢٨/١ ، قال: فالجسم جنس، والنامي فصل يخرج الأجسام الغير النامية كالحجر ونحوه من المعادن، والحساس فصل يخرج الجسم النامي الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات، والمتحرك بالإرادة مساو للحساس، فلا بد أن يكون أحدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركب من أمور متساوية، ولما لم يعلم أن أيهما ذاتي ذكرا معا. هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم أجزاء الماهية اهـ.

(٢٠٧) المصباح المنير ١٦٠/١

الآية إلى الحياة الآخرة في قوله: (فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا) زاده تصريحا بأن الحياةَ الآخرة هي الحياةُ الحق، فصِيغَ لها وزنُ الفعلان الذي هو صيغة تُنبِئ عن معنى التحرك توضيحا لمعنى كمال الحياة بقدر المتعارَف، فإن التحرك والاضطراب أمارة على قوة الحيوية في الشيء مثل الغليان واللهبان[٢٠٨].

قال ابن خلدون: قد بيَّنَّا أولَ هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميَّزه عنها بالفكر الذي جعل له يُوقع به أفعالَه على انتظام، وهو **العقل التمييزي**، أو يقتنص به العلمَ بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو **العقل التجريبي**، أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا، على ما هي عليه، وهو **العقل النظري**.

وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحِقٌ بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر، قال تعالى في الامتنان علينا: (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) ، فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولا[٢٠٩] فقط، لجهله بجميع المعارف، ثم

---

(٢٠٨) التحرير والتنوير ٣١/٢١

(٢٠٩) في « دستور العلماء » ٣٣١/٣ : الهيولى لفظ يوناني، معناه: الأصل والمادة اهـ .

وفي « المعجم الوسيط » تحت مادة (هـ ا ل) : الهَيُولَى: بضمّ الياء مخففةً أو مشددة: مادة الشيء التي يصنع منها، كالخشب للكرسي، والحديد للمسمار، والقطن للملابس القطنية، والهيولى (عند القدماء) مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، والهيولى: التخطيط المبدئي للصورة أو التمثال، والهيولى: القطن اهـ .

وفي « ضوابط المعرفة » (ص ٣٤٩ - ٣٥٠) : تطلق كلمتا "الهَيُولى" و "الصورة" في الكتب الفلسفية على عدة معان، أهمها ما يلي:

١ – "الهيولى" : المادة أو الجوهر المتجرد من أيةِ صورةٍ جسمانية، ويقبَل الصورَ الجسمانية المختلفة في التخيل أو التصور الذهني، وكذلك في الواقع.

ولا وجود للهيولى بالفعل إلا متشكلة بصورةٍ ما من الصور الجسمانية، فلا تخلو هيولى في الواقع من صورة ما من الصور الجسمانية.

٢ – "الصورة" في مقابل "الهيولى" هي الشكل الذي تكون عليه المادة أو الجوهر "الهيولى" وهي تلاحَظ أو تُتخيَّل في الذهن منعزلة عن الهيولى. ولكن لا توجد في الواقع صورة دون هيولى، أي: دون مادة أو جوهر.

(المثال) فذائب الشمع مثلا إذا لاحظناه في الذهن غير متصور بصورةٍ ما من الصور الجسمانية، هو الآن "هيولى" أي: مادة أو جوهر. فإذا جعلنا ذائب الشمع على شكل طائر، أو شجرة، أو مكعب، أو هرم، أو قصر، أو

تُستكمَل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فكمَّل ذاته الإنسانية في وجودها، وانظر إلى قوله تعالى على مبدأ الوحي على نبيه: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، أي: أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلا له بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده، وهي الإنسانية، وحالتاه الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليما حكيما[٢١٠].

وقال ابن خلدون أيضا: اعلم أيها المتعلم أني أتحفك بفائدة في تعلمك، فإنْ تلقَّيْتَها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظَفِرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة، وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها، وذلك أن **الفكر الإنساني** طبيعةٌ مخصوصة فطرها الله كما فطرَ سائرَ مبتدعاته، وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ، تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا بأن يتوجه إلى المطلوب، وقد يصور طرفيه يروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحدا أو ينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعددا ويصير إلى الظفر بمطلوبه، هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعلِ هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم سداده من خطائه وأنها وإن كان الصواب لها ذاتيا إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتهما من اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج،

جبل، أو غير ذلك من الصور الجسمانية التي لا تحصر، وجمدناه على الصورة التي جعلناه عليها، كان الشكل الذي تشكل عليه الشمع هو الصورة.

فالصورة في الحقيقة عرض من أعراض الأجسام لا يقوم بنفسه، ولكن يمكن تصوره ذهنا، وإنما يقوم بهيولى قابلةٍ للصور، وهي جوهر أو مادة.

فذِهنُ الفيلسوف يُجرِّد الجسم من كل الصور الجسمانية، حتى يرى المادة أو الجوهر غير متشكل بشكل منها، فيسمي ذلك "هيولى" . ويرى الشكل متجردا من المادة أو الجوهر فيسمي ذلك "صورة". ويجمع بين "الهيولى" و "الصورة" فيشاهد في الذهن وفي الواقع معا "جسما" أي: مادة متشكلة بالصورة التي تخيلها، أو وجدها كذلك في الواقع اهـ.

(٢١٠) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩٩)

فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض[٢١١]، فالمنطق إذًا أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها.

ولكونه أمرا صناعيا استغني عنه في الأكثر، ولذلك تجد كثيرا من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق[٢١٢]، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه.

ثم مِن دون هذا الأمر الصناعي الذي هو المنطق مقدمةٌ أخرى من التعلم، وهي معرفة الألفاظ ودلالتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب، فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك، فأولا دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة، وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراطا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه، وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا

---

(٢١١) كلام ابن خلدون مطابق لما ذكره السعد في « التهذيب » ، فإنه بعد ذكره لقسمة العلم إلى تصور وتصديق، قال: وينقسمان بالضرورة إلى الضرورة والاكتساب بالنظر، وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، وقد يقع فيه الخطأ، فاحتيج إلى قانون يعصم عنه وهو المنطق، قال الخبيصي في «شرح التهذيب»: (وقد يقع فيه) أي في ذلك الاكتساب (الخطأ) لأن الفكر ليس بصواب دائما، كيف وقد يناقض العقلاء بعضهم بعضا، بل الإنسان الواحد يناقض نفسه، فاحتجنا إلى قانون عاصم عن الخطإ مفيد لطرق اكتساب النظريات من الضروريات، وذلك القانون هو المنطق. [التهذيب مع شرح الخبيصي (ص ٧ - ٨)]

لذلك رسموا فن المنطق بأنه: علمٌ تعصم مراعاتُه الذهنَ عن الخطأ في فكره. [انظر ملوي (ص ٣٣) ، وعليش (ص ٢)]

وقيل أيضا: علم بقوانين تفيد معرفةَ طرقِ الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر. [كشاف اصطلاحات الفنون ٤٤/١]

ويطلق العلم على إدراك المسائل، وعلى المسائل، وعلى الملكة الحاصلة من مزاولتها، ويصح إرادة كل من الثلاثة هنا. [صبان (ص ٣٣)]

(٢١٢) وقد قال الشيخ محمد عليش في هداية المريد (ص ١٧) : إنما أحدث المتأخرون الاصطلاحات لتخفيف مؤنة التعلم والتعليم لا لتوقف معرفة الحق عليها اهـ.

وقال الهلالي - كما في رفع الأعلام (ص ٢٥) - : إن المنطق مركوز في الطباع، إذ حاصله استدلالٌ بوجود أحد المتلازمين على وجود الآخر وبعدمه على عدمه، أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر وبعدمه على وجوده، فليس للفلاسفة فيه إلا مجرد اصطلاح، وهذا لا ينكره عاقل اهـ.

يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات، أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات، وقعد عن تحصيل المطلوب، ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله، فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرح نظرك فيه، وفرغ ذهنك فيه، للغوص على مرامك منه واضعا لها حيث وضعها أكابرُ النظار قبلك، مستعرضا للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر ونظره عليه كما قلناه، وحيئنذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغه فيها ووفِّه حقه من القانون الصناعي، ثم اكْسُه صور الألفاظ وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيقَ العرى صحيحَ البنيان، وأما إن وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطائها، وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة، وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز جهة الحق منها، إذ جهة الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع، فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتسدل الحجب على المطلوب وتقعد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النظار والمتأخرين، سيما من سبقت له عجمة في لسانه فربطت عن ذهنه، ومن حصل له شغب بالقانون المنطقي تعصب له، فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها، والذريعة إلى إدراك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه إذا جُرِّد عن جميع الأوهام وتعرَّض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما هو واصفٌ لفعل هذا الفكر، فيساوقه في الأكثر، فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب، والله الهادي إلى رحمته، وما العلم إلا من عند الله[٢١٣].

(٢١٣) مقدمة ابن خلدون (ص ٧٣٦ - ٧٣٨)

ألفاظ ومصطلحات مستعملة تمس الحاجة إلى معرفة حقائقها (الذهن والفهم والحدْس والذكاء والعقل والحكمة)

الذهن: **قوة** للنفس معدة نحو اكتساب الآراء.

والفهم: جودة تهيء هذه القوة نحو تصور ما يرد عليها من غيرها[٢١٤].

قال ثعلب - وقد سُئِل عن قول الله تعالى: (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) - قال: الفهم[٢١٥].

قال ابن الجوزي: أقل موجود في الناس الفهم والغوص على دقائق المعاني[٢١٦].

والفكر: حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ ليصير منها إلى المطالب.

والحَدْس: جودة حركة لهذه القوة إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها[٢١٧].

وقال الجرجاني: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب[٢١٨].

والذكاء: شدة استعداد هذه القوة للحدس[٢١٩].

وقال ابن الجوزي: حد **الذكاء**: جودة حَدْس من هذه القوة تقع في زمان قصير غير ممهل فيعلم الذكي معنى القول عند سماعه.

وقال بعضهم: حد الذكاء: سرعة الفهم وحِدَّته، **والبلادة**: جموده[٢٢٠].

قلت: فإذا جمعنا بين قول بعضهم هذا وقولِ الجرجاني في التعريفات: **جودة الفهم:** صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم[٢٢١]، يمكننا أن نَحُدَّ الذكاء بقولنا: هو **سرعة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم**.

ولهذا قال الشيخ محمد الدُّسوقي: البليد جدا لا يتفطن لأخذ اللوازم من الملزومات، بخلاف ضعيف الفهم الذي هو غير بليد فإنه قد يتفطن[٢٢٢].

---

(٢١٤) البصائر النصيرية للساوي (ص ٢٧٥)

(٢١٥) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١٨٩/١

(٢١٦) صيد الخاطر (ص ٤٨٨)

(٢١٧) البصائر النصيرية (ص ٢٧٥ - ٢٧٦)

(٢١٨) التعريفات (ص ٨٣)

(٢١٩) البصائر النصيرية (ص ٢٧٦)

(٢٢٠) الأذكياء (ص ١١)

(٢٢١) التعريفات (ص ٨٠)

(٢٢٢) الدسوقي (ص ٣٣٠)

ثم إذا كان الانتقال من الملزومات إلى اللوازم هو النظر، صار **الذكاء: سرعة النظر**.

وقد قال الزجاج: الذكاء في اللغة تمام الشيء ومنه الذكاء في السن، وهو تمام السن، ومنه الذكاء في الفهم، وهو أن يكون فهما تاما سريع القبول[٢٢٣].

قال الشيخ جمال الدين القاسمي: **الذكاء** كالشرارة الكامنة في الزِّناد[٢٢٤]، لا تظهر إلا بالقدح، فإذا لم تحتك الأفكار بالعلوم مات ذلك النشاط والذكاء في مكامنه، وانزوى في زوايا الصدور[٢٢٥].

ثم إن الذهن و**العقل** واحد، فقد قال الدمنهوري في « إيضاح المبهم » : والمراد بالعقل الذهن، أي: القوة المدركة[٢٢٦].

قال ابن الجوزي: وأما اشتقاق هذا الاسم - أعني العقل - فقال ثعلب: أصله الامتناع، يقال: عقلت الناقة إذا منعتها من السير، وعقل بطن الرجل إذا أحبس[٢٢٧].

وقال الماوردي: وسمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت، كما يمنع العقل الناقة من الشرود إذا نفرت، ولذلك قال عامر بن قيس: إذا عقَلَك عقْلُك عما لا ينبغي فأنت عاقل[٢٢٨].

وقد ذكر الغزالي في « الإحياء » أن للعقل أربعة معان، الأول منها: الوصف الذي يفارق الإنسانُ به سائرَ البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراكُ العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء[٢٢٩].

ثم قال: ويشبه أن يكون أصل الاسم في أصل اللغة لتلك الغريزة، وكذلك في الاستعمال[٢٣٠].

---

(٢٢٣) الأذكياء (ص ١١)

(٢٢٤) في المعجم الوسيط: (الزِّنَاد) أَدَاة تدق الزندة فتشتعل فيتفجر البارود (محدثة) اهـ.

(٢٢٥) تقديم العجمي لآداب الدارس والمدرس للقاسمي (ص ١٧)

(٢٢٦) إيضاح المبهم (ص ٣١)

(٢٢٧) الأذكياء (ص ١١)

(٢٢٨) أدب الدنيا والدين (ص ١٩)

(٢٢٩) إحياء علوم الدين ٨٥/١

(٢٣٠) السابق ٨٦/١

وقال ابن تيمية: العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهرٌ قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر.

وهذا العقل في الأصل مصدر عقَل يعقِل عقلا كما يجيء في القرآن: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) ، (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا) ، (وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ) ، (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) ، وهذا كثير، وهذا مثل لفظ السمع فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعا، وكذلك البصر فإنه مثل الإبصار، ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القُوَى التي يحصل بها الإدراك، فيقال للقوة التي في العين بصر، والقوة التي يكون بها السمع سمع، وبهذين الوجهين يفسِّر المسلمون العقل[٢٣١].

قال ابن الجوزي: اختلف الناس في ماهية العقل اختلافا كثيرا، قال: والتحقيق في هذا أن يقال: العقل غريزة كأنها نور يقذف في القلب فيستعد لإدراك الأشياء فيعلم جواز الجائزات واستحالة المستحيلات ويتلمح عواقب الأمور[٢٣٢].

وقال الشيخ إبراهيم الباجوري: اعلم أنه اختلف في العقل على أقوال كثيرة، أشهرها وهو الأسلم أنه: نور روحاني به تدرك النفسُ العلوم الضرورية والنظرية، فالنفس هي المدركة، والعقل آلة في إدراكها كما قاله المحققون، فما يقع في كثير من العبارات من وصفه بالإدراك فهو على ضرب من التسَمُّح[٢٣٣].

تفاوت الناس في العقل[٢٣٤]

قال ابن الجوزي: العقلاء يتفاوتون في موهبة العقل، ويتباينون في تحصيل ما يتقنه من التجارب والعلم[٢٣٥].

وقال ابن تيمية: معلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في

---

(٢٣١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (ص ٢٥١ - ٢٥٢)

(٢٣٢) ذم الهوى (ص ٥)

قال ابن القيم: إنَّ خاصة العقل ملاحظة العواقب. روضة المحبين (ص ١٠٤)

(٢٣٣) الباجوري (ص ٨)

(٢٣٤) انظر إحياء علوم الدين للغزالي ٨٧/١ - ٨٨

(٢٣٥) الأذكياء (ص ٥)

قوى الأبدان[٢٣٦].

وقال ابن القيم: منازل الخلق متفاوتة في العقل أعظم تفاوت، وأبصارهم مختلفة، وليس العقل بأسره في واحد من الناس أو طائفة معينة[٢٣٧].

وقال محمد عبده: مما شهدت به البديهة أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضا، وأن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه من الإجمال، وأن ذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فقط، بل لا بد معه من التفاوت في الفِطَر التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه، ولا شبهة في أن من النظريات عند بعض العقلاء ما هو بديهي عند من هو أرقى منه، ولا تزال المراتب ترتقي في ذلك إلى ما لا يَحصُره العدد[٢٣٨].

ومن لطيف ما افتتح به ابن الجوزي كتابه « أخبار الظراف والمتماجنين » قوله: الحمد لله الذي قسم الأذهان فأكثرَ وأقلَّ[٢٣٩].

فاللهم اجعل لنا من ذلك نصيبا وافرا يا أرحم الراحمين.

العقل والحكمة

قال ابن تيمية: لفظ العقل وإن كان هو في الأصل مصدر عقل يعقل عقلا، وكثير من النظار جعله من جنس العلوم، فلا بد أن يعتبر مع ذلك أنه عِلْم يُعمَل بموجبه، فلا يسمى عاقلا إلا من عرف الخير فطلبه، والشرَّ فتركه، ولهذا قال أصحاب النار: (لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) ، وقال عن المنافقين: (تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) ، ومن فعل ما يَعلَم أنه يضره فمِثْلُ هذا ما له عقلٌ[٢٤٠].

وعلى هذا المعنى يكون العقل مرادفا **للحكمة**، فقد روي أن عيسى عليه السلام قال للحواريين: لست أعلمكم لتعجبوا إنما أعلمكم لتعملوا، ليست الحكمة القول بها، إنما الحكمة العمل بها[٢٤١].

وروي أيضا أن عيسى عليه السلام قال للحواريين: يحق أن أقول لكم: إن قائل الحكمة وسامعَها شريكان، وأولاهما بها من حقَّقها بعمله، يا بني إسرائيل ما يغني عن

---

(٢٣٦) الرد على المنطقيين (ص ١٣١)

(٢٣٧) الصواعق المرسلة ٨١٧/٣

(٢٣٨) رسالة التوحيد (ص ١١١)

(٢٣٩) أخبار الظراف والمتماجنين (ص ٣٩)

(٢٤٠) مجموع الفتاوى ٢٤/٧

(٢٤١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٧٠٧/١

الأعمى معه نور الشمس وهو لا يبصرها، وما يغني عن العالم كثرة العلم وهو لا يعمل به[٢٤٢].

وقد قال الإمام مالك: الحكمة: التفكير في أمر الله تعالى والاتباع له[٢٤٣].

قال ابن تيمية: الفلاسفة هم حكماء اليونان، وكل أمة من أهل الكتب المنزلة وغيرهم فلهم حكماء بحسب دينهم، كما للهند المشركين حكماء، وكان للفرس المجوس حكماء، وحكماء المسلمين هم أهلُ العلم بما بعث الله به رسولَه وأهلُ العمل به، قال مالك: الحكمة معرفة الدين والعمل، وقال ابن قتيبة وغيره: الحكمة في اللغة هي العلم والعمل، فمَن عَلِم ما أخبرت به الرسل فآمن به وصدق بعِلْمٍ ومعرفة، وعَلِم ما أمر به فسمع وأطاع فقد أوتي الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا[٢٤٤].

وقال ابن عاشور: الحكمة إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم، فلذلك قيل: نزلت الحكمة على ألسنة العرب، وعقول اليونان، وأيدي الصينيين، وهي مشتقة من الحُكم - وهو المنع - لأنها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضلال، قال تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) ، ومنه سميت الحديدة التي في اللجام وتجعل في فم الفرس حَكَمَةً[٢٤٥].

---

(٢٤٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٦٨٩/١

(٢٤٣) ترتيب المدارك للقاضي عياض ٦٢/٢

(٢٤٤) الصفدية ٣٢٥/٢

(٢٤٥) التحرير والتنوير ٦١/٣

أقسام الحكم

اعلم أن الحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: **شرعيٍّ**، و**عادي**، و**عقلي**[(٢٤٦)].

قال التهانوي: الحكم سواء أخذ بمعنى التصديق أو بمعنى النسبة الخبرية ينقسم إلى: شرعي، وغير شرعي[(٢٤٧)].

قال السنوسي: لأن الثبوت أو النفي اللذين في الحكم إما أن يستندا إلى الشرع بحيث لا يمكن أن يعلما إلا منه، أو لا، والثاني إما أن يكتفي العقل في إدراكه من غير احتياج إلى تكرر واختبار أو لا، فالأول: الشرعي، والثاني: العقلي، والثالث: العادي[(٢٤٨)].

وينقسم العادي إلى قسمين: عادي قولي: كرفع الفاعل، ونصب المفعول، ونحو ذلك من الأحكام اللغوية والنحوية. وعادي فعلي، كقولنا في الإثبات: شراب السكنجبين مسكن للصفراء، وكقولنا في النفي: الفطير من الخبز ليس بسريع الانهضام[(٢٤٩)].

قال السنوسي: وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة - وهي الشرعي والعقلي والعادي - ينقسم إلى قسمين: ضروري، ونظري.

فالضروري: ما يدرك ثبوته أو نفيه بلا تأمل.

والنظري: ما لا يدرك عادة إلا بالتأمل[(٢٥٠)].

١ - فالحكم **الشرعي**: هو عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين[(٢٥١)].

كقولنا في الإثبات: الصلوات الخمس واجبة، وكقولنا في النفي: صوم يوم عاشوراء ليس بواجب[(٢٥٢)].

والضروري منه ما مثلنا به في الإثبات، والنظري ما وقع في مثال النفي.

٢ – والحكم **العقلي**: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع[(٢٥٣)].

---

(٢٤٦) شرح المقدمات للسنوسي (ص ٥٢)

(٢٤٧) كشاف اصطلاحات الفنون ٦٩٥/١

(٢٤٨) شرح المقدمات (ص ٥٣)

(٢٤٩) شرح المقدمات (ص ٥٣)

(٢٥٠) شرح المقدمات (ص ٥٣ - ٥٤)

(٢٥١) التعريفات (ص ١٢٣)

(٢٥٢) شرح المقدمات (ص ٥٣)

قال السنوسي: إنما أضيف هذا الحكم إلى العقل - وإن كانت الأحكام كلُّها لا تدرك إلا بالعقل - ، لأن مجرد العقل، بدون فكرة أو معها، كافٍ في إدراك هذا الحكم[٢٥٤].

وقال: قولنا: (من غير توقف على تكرر) احتراز من الحكم العادي، أي: الذي عرف من العادة، فإن الإثبات فيه والنفي إنما عُرف وحُكم بهما بواسطة التكرر والتجربة[٢٥٥]، كقولنا: شراب السكنجبين يسكن الصفراء، فإن هذا الحكم لم يثبت له إلا بواسطة التكرر والتجربة حتى عُرف أنه ليس باتفاقي[٢٥٦].

قال: فإن قلت: ها نحن نثبت هذا الحكمَ للسكنجبين تقليدا للأطباء وإن لم يتكرر عندنا ولا جربناه.

قلت: إنما أثبتنا فيه هذا الحكم بواسطة التجربة التي صدَّقنا فيها الأطباءَ، وليس من شرط التكرر والتجربة في الحكم العادي أن يكونا من كل واحد، بل هو المستنَد لثبوت الحكم العادي وإن حصل من البعض الموثوقِ بتجربته[٢٥٧].

وينحصر الحكم العقلي في: الوجوب، والاستحالة، والجواز[٢٥٨].

قال السنوسي: ووجه الحصر فيها أن كلَّ ما يَحكم به العقل إن كان يقبل الثبوت والانتفاء معا فهو الجواز، وإن كان لا يقبل الأمرين معا، فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء فهو الوجوب، وإن كان يقبل الانتفاء فقط دون الثبوت فهو الاستحالة[٢٥٩].

قال في « الوسطى » : وعلى هذه الثلاثةِ مدارُ مباحثِ علم الكلام كلِّه، وقال في شرحها: لا شك أن تصور هذه الأحكام الثلاثة ومعرفةَ حقائقها من مبادئ علم الكلام، إذ غرض المتكلم منحصرٌ في هذه الثلاثة بأن يُثبِتَ شيئا منها، أو ينفيَه، أو يثبت ما يتفرع عن

---

(٢٥٣) الكليات (ص ٣٨١) . وإسناد الحكم للعقل مجاز عقلي من إسناد الشيء لآلته، فالحكم آلته العقل والحاكم هو النفس. الدسوقي (ص ٤٧ و ٥١)

(٢٥٤) شرح المقدمات (ص ٧٣)

(٢٥٥) شرح صغرى الصغرى (ص ٦٩)

(٢٥٦) شرح المقدمات (ص ٧٤)

(٢٥٧) شرح المقدمات (ص ٧٤)

(٢٥٨) الكليات (ص ٣٨١)

(٢٥٩) شرح صغرى الصغرى (ص ٧٠)

ذلك، فمن لم يعرف حقائقَ هذه الأحكام الثلاثة لم يفهم ما أُثبِت منها في هذا العلم ولا ما نُفِي[٢٦٠].

قال الجويني: النظر في مدارك العقول إذا تمَّ على صحته وسداده، أفضى إلى العلم بجوازِ جائزٍ، أو وجوب واجب، أو استحالة مستحيل.

وهذه العلوم يختص بدَرْكِها ذَوُو العقولِ السليمة وأولو الفطنة المستقيمة، ثم كلُّ قسم منها ينقسم إلى ما تحيط به بديهةُ العقل، من غير نظر واعتبار وطلب وافتكار، وإلى ما تَقدمَّه نظرٌ، وكلُّ نظر تُجريه العقول في ضربٍ من هذه الضروب، فلا بد له من مستنَد ضروري ومعتقد بديهي[٢٦١].

فائدة: قال التهانوي: إذا أطلَق المتكلمون الواجبَ والممكن والممتنع أرادوا بها: الواجب الوجود، والممكن الوجود، والممتنع الوجود[٢٦٢].

والآن دونك قسمةَ أحكام العقل:

١ – **الوجوب**: وهو عدم قبول الانتفاء[٢٦٣]، وعليه **فالواجب**: هو الثابت الذي لا يقبل الانتفاء بذاته[٢٦٤]، فوجوده لذاته من حيث هي[٢٦٥].

قال الزركشي في الواجب لذاته: هو ما يلزم المحال من فرض عدمه، فقال زكريا الأنصاري: لأن ذاته اقتضت وجودَه، ومقتضى الذاتِ لازمٌ لها لا يُعقل انفكاكُه عنها[٢٦٦]، قال ابن تيمية: وجود الملزوم بدون وجود اللازم محال[٢٦٧].

قال ابن حزم: من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتيٌّ به لا يُتوهم زوالُه إلا بفساد حامله وسقوطِ الاسم عنه، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلًّا وبطل

---

(٢٦٠) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي (ص ٧٨)

(٢٦١) العقيدة النظامية (ص ١٢٤)

(٢٦٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١٧٦٠/٢

(٢٦٣) الدسوقي (ص ٤٨)

(٢٦٤) شرح الخريدة البهية للدَّرْدِير (ص ٤٢)

(٢٦٥) رسالة التوحيد (ص ٢٥)

(٢٦٦) فتح الرحمن (ص ٦٠)

(٢٦٧) منهاج السنة النبوية ١٧٥/١

اسمُ الخمر عنها، وكصفات الخبز واللحم التي إذا زالت عنها صارت زبلا، وسَقَط اسمُ الخبز واللحم عنهما، وهكذا كل شيء له صفة ذاتية[٢٦٨].

فمعنى كون الشيء واجبا أو مستحيلا أو ممكنا **لذاته** هو كونه كذلك لغيرِ علةٍ اقتضت ذلك غيرَ ذاتِه وحقيقتِه، أي: إنَّ ذاتَه إذا تُصُوِّرت مجرَّدةً مِن كلِّ اعتبارٍ لم تكن إلا كذلك[٢٦٩].

وقولنا (بذاته) أي: بالنظر لذاته لا لشيء آخر، فخرج ما تعلق علم الله بوجوده[٢٧٠].

والضروري منه: كالتحيز للجرم، أي: أخذه قدر ذاته من الفراغ، والنظري: كالقِدَم لله تعالى[٢٧١].

ثم قد يعبر عن الوجوب العقلي بالضرورة كما في مبحث جهات القضايا، فمن أقسام الجهةِ الضرورةُ، قال الشيخ محمد عليش: وهو الوجوب العقلي أي: عدم قبول الانتفاء[٢٧٢]، وقال أيضا عند قول صاحب المطلع (وهي - يعني الموجهة - إما ضرورية) : أي: منسوبة للضرورة أي: الوجوب العقلي[٢٧٣].

واعلم أن **الواجب**: إما عرَضي، وإما ذاتي، و**الذاتي**: إما مطلق، وإما مقيد.

فالواجب العرضي كوجود الممكن الذي تعلق عِلْمُ الله بوقوعه، فهو بالنظر لذاته جائزٌ لاستواء وجوده وعدمه، ولكن عرَض له الوجوب لتعلق علم الله بوقوعه.

والواجب الذاتي المطلق كذات الله وصفاته.

والواجب الذاتي المقيد كالتحيز للجرم، فإنه واجب له مادام باقيا[٢٧٤].

والواجب عند الإطلاق محمولٌ على الذاتي منه، لأنه لا يطلق على العرضي إلا بالتقييد، قال السنوسي: وإنما لم يُحتج إلى تقييد الواجب بالذاتي لأنه عند الإطلاق لا يحمل إلا على الذاتي، ولا يحمل على العرضي إلا بالتقييد[٢٧٥].

---

(٢٦٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٢/٥

(٢٦٩) تعليق محمد رشيد رضا على رسالة التوحيد (ص ٢٥)

(٢٧٠) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢)

(٢٧١) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢)

(٢٧٢) عليش (ص ٤)

(٢٧٣) عليش (ص ٨٨)

(٢٧٤) الدُّسوقي (ص ٦٦) ، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة (ص ٢٦) ، وانظر حاشية الباجوري على السنوسية (ص ٤٠)

وأنواع الواجب التي سلف ذكرها تجري أيضا في المستحيل، فالمستحيل الذاتي المطلق كالشريك، والمقيد كعدم تحيز الجرم، والعرضي كوجود شيء من الممكنات في زمن عِلْمِ الله عدمَه[٢٧٦].

٢ – **الاستحالة**: وهي عدم قبول الثبوت[٢٧٧]، **فالمستحيل**: هو المنتفي الذي لا يقبل الثبوت بذاته[٢٧٨]، فعدمُه لذاته من حيث هي[٢٧٩].

والضروري منه كخلو الجرم عن الحركة والسكون معا، والنظري كالشريك لله **تعالى**[٢٨٠].

والحكم بالاستحالة: منه ضروري بديهي، ومنه كسبي نظري.

قال الجويني: أما المستحيلات، فمثال المدرك البديهي منها: سبْقُ العقل إلى القطع بأن السواد والبياض لا يجتمعان، ولا يكون الجسم في حالة واحدة متحركا إلى مكان ساكنا في غيره، إلى غير ذلك مما يطول تعداده.

ومثال النظري من هذا القسم: العلم باستحالة وقوعِ جائزٍ من غير مقتضٍ يقتضيه، فإذا تحرك الشيء، وعُلِم أن تحركه جائز، وكان يجوز أن يستمر به السكون الذي عُهِد لجنسه في الزمن المتقدِّم، ثم قيل: أيجوز أن يُفترض تحركُه من غير سبب ومقتض ومعنى موجب للحركة من غير إيثار مؤثر؟ تبين للعاقل بأدنى نظر يُنَبِّه ذهنَه عن الذهول أن تقديرَ وقوعِ جائزٍ من غير مقتضٍ أو مؤثر مستحيلٌ غيرُ ممكن[٢٨١].

قال في « هداية المريد » : كل ممكنٍ بذاتِه من حيث هو هو قابلٌ للوجود وللعدم، فالوجودُ ليس له من ذاته، وكلما ليس له وجودٌ من ذاته فالوجودُ له من غيره[٢٨٢].

تنبيه: قال الشيخ محمد عبده: إطلاق المعلوم على المستحيل ضَرْبٌ من المجاز، فإنَّ المعلوم حقيقةً لا بد أن يكون له كونٌ في الواقع ينطبق عليه العلمُ، والمستحيل ليس من

---

(٢٧٥) شرح المقدمات (ص ٧٧)

(٢٧٦) حاشية الباجوري على السنوسية (ص ٤٠)

(٢٧٧) الدسوقي (ص ٤٨)

(٢٧٨) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢)

(٢٧٩) رسالة التوحيد (ص ٢٥)

(٢٨٠) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢)

(٢٨١) العقيدة النظامية (ص ١٢٦ - ١٢٧) ، وقارن مع طبعة الكوثري (ص ١٤)

(٢٨٢) هداية المريد شرح شرح الكبرى لمحمد عليش (ص ٢٨)

هذا القبيل كما تراه في أحكامه، وإنما المراد ما يمكن الحكم عليه وإن كان في صورةٍ يخترعها له العقل ليتوصل بها إلى الحكاية عنه[٢٨٣].

٣ – **الجواز**: وهو قبول الثبوت والانتفاء[٢٨٤].

فالجائز: هو القابل للثبوت والانتفاء بذاته[٢٨٥]، وهو ما لا تقتضي ذاتُه وجودا ولا عدما، بل هما بالنسبة إليها على السواء[٢٨٦]، فهو لا وجودَ له ولا عدمَ من ذاته، وإنما يوجَد لمُوجِدٍ ويعدم لعدم سبب وجوده، وقد يَعرِض له الوجوبُ والاستحالة لغيره[٢٨٧]، كالممكن الذي عَلِم الله وجودَه أو عدمَه، قال العز بن عبد السلام: ما علم - تعالى - أنه لا يكون فواجبٌ ألا يكون، وما عَلِم أنه يكون فواجب حَتْمٌ أن يكون[٢٨٨].

قال ابن تيمية: ما شاء – تعالى – كان، فوجب وجودُه بمشيئة الله وقدرته، وما لم يشأ لم يكن، فيمتنع وجودُه لعدم مشيئة الله له، مع أن ما شاءه مخلوقٌ مُحدَث مفعول له، وكان قبل أن يخلُقَه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، فأما بعد أن صار موجودا بمشيئة الله وقدرته فلا يمكن أن يكون معدوما مع كونه موجودا، وإنما يمكن أن يُعدَم بعد وجوده، وليس في الأشياء ما يمكن وجودُه وعدمُه معًا في حالٍ واحدة، بل يمكن وجوده بدلا عن عدمه وعدمُه بدلا عن وجوده، فإذا وجد كان وجوده مادام موجودا واجبًا بغيره، وإذا سمي ممكنا بمعنى أنه مخلوق ومفعول وحادث فهو صحيح، لا بمعنى أنه في حال وجوده يمكن عدمه مع وجوده، فإنه إذا أريد أنه حالَ وجوده يمكن عدمه مع وجوده، فهذا باطل، فإنه جمعٌ بين النقيضين، وإن أراد أنه يمكن عدمه بعد هذا الوجود، فهو صحيح، ولكن هذا لا يناقِض وجوبَ وجودِه بغيره مادام موجودا، وهذا موجودٌ بالقادر لا بنفسه، وهو ممكن في هذه الحال بمعنى أنه محدَث مخلوقٌ مفتقر إلى الله تعالى، لا بمعنى كونه يمكن أن يكون معدوما حالَ وجوده.

---

(٢٨٣) رسالة التوحيد (ص ٢٥ - ٢٦)

(٢٨٤) الدسوقي (ص ٤٨)

(٢٨٥) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢)

(٢٨٦) فتح الرحمن (ص ٦٠)

(٢٨٧) رسالة التوحيد (ص ٢٥)

(٢٨٨) قواعد الأحكام ٧٤/٢

ومَن فَهِم هذا انحلَّت عنه إشكالاتٌ كثيرة أشكلت على كثير من الناس في مسائل القدَر، بل وفي إثبات كونِ الربِّ قادرا مختارا ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن[٢٨٩].

فائدة: قال ابن زِكْري: الواجب لذاته هو الذي يَلزَم من فرضِ عدمِه محالٌ لذاته، فلا يصح في العقل انتفاؤه، ومقابلُه المستحيل، وهو الذي يلزم من فرض وجوده محالٌ لذاته، فلا يصح في العقل وجوده، ويقابلهما الممكن، وهو: ما لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محالٌ لذاته[٢٩٠].

وفي « المقدمة » لابن خلدون: ما يلزم من فرض وقوعه المحالُ لا يكون ممكنا[٢٩١]، قال صاحب « دستور العلماء » : المستلزم للمحالِ محالٌ لا ممكنٌ، فإنَّ **الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال**[٢٩٢].

والمحال الذي لا يلزم من فرض وقوع الممكن إنما هو المحال لذات ذلك الممكن، لأن الفرض أنه ممكن، والإمكان يتنافى مع الاستحالة للذات، لكن هذا لا ينافي أن يلزم من فرض وقوعِ الممكنِ محالٌ لكن لا لذات الممكن وإنما لغيره.

قال في « دستور العلماء » : والحاصل أنا لا نُسَلِّم أن كلَّ ممكنٍ في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، وإنما يجب عدم لزوم المحال من فرض وقوعه لو لم يَعرِضْ له الامتناعُ بالغير، وإن عَرَض له الامتناع بالغير جاز لزومُ المحالِ من فرض وقوعه بناءً على الامتناع بالغير.

فالخلاصة أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ **بالنظر إلى ذاته**، وأما بالنظر إلى أمرٍ زائدٍ على نفسه فلا نسلم أنه [لا][٢٩٣] يستلزم المحال، ومِن هذا الجواب ينحلُّ كثيرٌ من الإشكالات[٢٩٤].

قال الشيخ محمد الدسوقي: المُضِرُّ إنما هو صيرورةُ الممكنِ واجبًا لذاته أو مستحيلا لذاته، وأما صيرورتُه واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقعٌ ولا ضرر فيه[٢٩٥].

---

(٢٨٩) منهاج السنة ٢٥٣/٣ - ٢٥٤

(٢٩٠) بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب (ص ١٩٤ - ١٩٥)

(٢٩١) المقدمة (ص ١١٨)

(٢٩٢) دستور العلماء ١٦٤/١

(٢٩٣) زهران: زيادة أراها قد سقطت عند الرقم.

(٢٩٤) دستور العلماء ٢٢٩/٣ - ٢٣٠

(٢٩٥) الدسوقي (ص ٢٧٣)

قال السنوسي: وبالجملة فالجائز – الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي – إنما يريدون به: ما لا يترتب على تقدير وجوده ولا على تقدير عدمه **بالنظر إلى ذاته** محال.

ويطلق أيضا على الجائزِ – الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي – الممكنُ، فالممكن والجائز العقلي **في اصطلاح المتكلمين مترادفان**، والممكن الخاص **عند أهل المنطق** هو المرادف للجائز العقلي، وأما الممكن العام عندهم فهو: ما لا يمتنع وقوعُه، فيدخل فيه الواجبُ والجائز العقليان، ولا يخرج منه إلا المستحيل العقلي(٢٩٦).

وقد مثَّل الإسنوي في « شرح المنهاج » للمشترَكِ الموضوعِ للشيء وجزئِه بلفظ "الممكن"، قال: فإنه موضوع للممكن بالإمكان العام، والممكن بالإمكان الخاص.

فالإمكان الخاص هو: سلب الضرورة عن طرفَي الحكم، أعني الطرفَ الموافِقَ له، والمخالِف، كقولنا: كل إنسان كاتبٌ بالإمكان الخاص، معناه: أن ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري، ونفيها عنه أيضا ليس بضروري، فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق، وهو ثبوت الكتابة، وعن المخالف، وهو نفيُها.

وأما الإمكان العام فهو: سلب الضرورة عن الطرف المخالِف للحكم، أي: إن كانت موجبة فالسلب غير ضروري، وإن كانت سالبة فالإيجاب غير ضروري، كقولنا: كل إنسان حيوان بالإمكان العام، معناه: أن سلب الحيوانية عن الإنسان غير ضروري، بل الإثبات في هذا المثال ضروري.

ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزءٌ من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا، فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص، ولفظ الممكن موضوعٌ لهما، فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه.

قال في المحصول: وإطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من المفهومين المختلفين.

وإنما سمي الأول بالإمكان الخاص، والثاني بالعام، لأن الأول أخصُّ، فإنه متى وجد سَلْبُ الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس، فصار كالإنسان والحيوان(٢٩٧).

---

(٢٩٦) شرح المقدمات (ص ٧٩ - ٨٠) ، وانظر الدسوقي (ص ٧٠) و(ص ٢٧٣)

(٢٩٧) نهاية السول ٢٥٨/١ – ٢٥٩ ، وانظر الدسوقي (ص ١٥٣)

قال التهانوي: الإمكان أيضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص، الأولى: **احتياجُه في وجوده إلى غيره**، والثانية: **عدمُ اقتضاءِ ذاتِه وجودَه أو عدمَه**، والثالثة: ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير[(٢٩٨)].

الضروري والنظري من الممكن

ثم الضروري من الممكن كخصوص الحركة أو السكون للجِرْم[(٢٩٩)].

وقال الجويني: الجواز البديهي، الذي يعلمه العاقل من غير عبر وفكر ونظر، هو ما يحيط به العاقل إذا رأى بناءً من جواز حدوثه، فيعلم قطعا على الارتجال أن حدوث ذلك البناء من الجائزات، وكان لا يمتنع في العقل أن لا يُبنى، ثم يطرد حكمَ الجواز في صفاته وسماته، وارتفاعه واجتماعه، وطوله وعرضه، واختصاصه بما هو عليه من أشكاله وفنون أحواله.

ثم ينظر في تجويز العقل إلى تخصيصه بأوقاته، فلا يُخْطِر العاقلُ بباله شيئا من أحواله إلا عارضه إمكانُ مثلِه أو خلافه، فيستبين على الاضطرار أنه كان يجوز أن لا يبنى ما بني، وإن بني كان يجوز أن يُبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات.

وتنسحب هذه التقديرات في التقدم والتأخر الآيلين إلى الأوقات.

فهذه مدارك في جواز الجائزات على الضرورة، من غير احتياج إلى تدبر دلالات، ومباحثة عن آيات في المعقولات[(٣٠٠)].

وأما النظري من الممكن فكالشِّبَع عند الأكل والإحراق عند مماسة النار مِن كل حكمٍ عادي - أي: كالري عند الماء والقطع عند السكين ونبات الزرع عند بذر الأرض وجميعِ ما يحصل عند الأسباب العادية - فإنه جائز عقلي[(٣٠١)]، لأنه يُقصَد بالإمكان العقلي: أن لا يوجد لدى العقل وفق ما يدركه من قوانين قبلية – أي سابقة على التجربة – ما يبرر رفضَ الشيء والحكمَ باستحالته[(٣٠٢)].

---

(٢٩٨) كشاف اصطلاحات الفنون ١٧٦٢/٢

(٢٩٩) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢)

(٣٠٠) العقيدة النظامية (ص ١٢٥)

(٣٠١) شرح الخريدة البهية (ص ٤٢) ، وحاشية الصاوي على الخريدة (ص ٢٧)

(٣٠٢) بحث حول المهدي لمحمد باقر الصدر (ص ٢١)

ولهذا قال الشيخ مصطفى صبري: الممكنات لا تُحَدُّ ولا تنتهي إلا في المُحال الذي يُقدِّره **العقل المحض**، ويَفْصِل بينه وبين الممكن بميزانه، وليس لغير هذا الميزان حقُّ البَتِّ في حدود الإمكان والاستحالة، فلا يقال: هذا ممكن وهذا محال بالنظر إلى تجربة الوقوعات[٣٠٣].

قال الشيخ عبد الرحمن حبنكة: النار محرقة أمرٌ مشاهد في الكون، فإذا تركنا العقل يفكر ويتأمل في العلاقة بين النار والإحراق، فإنه لا يرى أيَّ ارتباط عقلي خاص بين الإحراق وبين النار، إلا أنه تكررت لديه في المشاهدة العادية للموجودات مشاهدةُ أن النار تحرق، فأثبت لها هذه الصفة من المشاهدة، وأسند الأمر إلى أن المنظم لهذا الكون أعطاها هذه الصفة، أما العقل بذاته فلا يرى مانعا عقليا من أن تكون النارُ غيرَ محرقةٍ لو وجدت كذلك، أو أن تكون المواد التي تلامسها النار فتحرقها غيرَ قابلة للاحتراق، وذلك لأنه لا يوجد ارتباطٌ عقلي بين النار وبين الإحراق. إذن: فكونُ النارِ محرقةً أمرٌ ممكن في العقل وليس بواجب[٣٠٤].

فائدة: قال الإسنوي: العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وأما وقوعُ أحدِ الجائزين فلا يهتدي إليه[٣٠٥].

وقال الشيخ محمد الدسوقي: غاية ما يصل إليه العقل الجواز لا الوقوع[٣٠٦].

ولذلك قال الجويني في بعض المباحث من « البرهان » : فإن قيل: فإذا أثبتم الجوازَ في الوجهين عموما، فما الذي اتفق عندكم وقوعُه ؟ قلنا: ليس هذا الآن مما يُتطرق إليه بمسالك العقول، فإنَّ وقوعَ الجائز لا يُستدرَك إلا بالسمع المحض[٣٠٧].

وقال أيضا في « الإرشاد » : وأما ما لا يدرك إلا سمعا، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعُه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوتُه فيما غاب عنا إلا بسمع[٣٠٨].

قال المَقَّري: حكمُ العقل في التجويز، والنقلِ في الوقوع، وإياك وإعطاءَ شيءٍ ما لغيره، فالظلم ظلمات يوم القيامة[٣٠٩].

---

(٣٠٣) موقف العقل والعلم والعالم ٢٨/٤ - ٢٩

(٣٠٤) العقيدة الإسلامية وأسسها (ص ٦٦)

(٣٠٥) نهاية السول ١٩١/١

(٣٠٦) حاشية الدسوقي (ص ٢٣٢)

(٣٠٧) البرهان ١٣١/١

(٣٠٨) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص ٣٥٨)

وعليه فلا يتم الاستدلال بالإمكان على الوقوع، لأن الإمكان أعمُّ من الوقوع، قال السنوسي: صحة وجود الشيء وعدمِه أعمُّ من وجوده وعدمِه[310]، والأعم لا يدل على الأخص، قال القرافي: القاعدة العقلية أن الدال على الأعم غير دال على الأخص[311]، وقال أيضا: القاعدة العقلية أن اللفظ الموضوع لمعنى أعم لا يدل على ما هو أخص منه[312]، كالحيوان لا يدل على الإنسان، والإنسان لا يدل على الرجل، والرجل لا يدل على المؤمن[313]، ولهذا قال ابن السبكي: لا يلزم من الجواز الوقوعُ[314]، وقال المقبلي: الإمكان لا يلزم منه الحصول[315]، ولما كان الوقوعُ أخصَّ مطلقا من الجواز قال الدسوقي: كل واقعٍ جائزٌ ولا عكس[316].

ثم إني ذكرتُ هذا لأن بعض من يُنازَع في ثبوت أمرٍ يقول: العقل يجيزه ولا يمنعه، فيقال له: البحث في الوقوع لا الإمكان، فحجتك أعم من دعواك.

الأحكام المتعلقة بالوجوب والاستحالة والإمكان والآثار المترتبة عليها

أحكام الواجب

من أحكام الواجب أن يكون قديما أزليا، لأنه لو لم يكن كذلك لكان حادثا، والحادث ما سُبِق وجودُه بالعدم، فيكون وجوده مسبوقا بعدم، وكل ما سُبق بالعدم يحتاج إلى علة تعطيه الوجودَ، وإلا لزم رجحان المرجوح بلا سبب، وهو محال، فلو لم يكن الواجب قديما لكان محتاجا في وجوده إلى مُوجِد غيره، وقد سبق أن الواجب ما كان وجودُه لذاته، فلا يكون ما فُرِض واجبا، وهو تناقضٌ محال.

ومن أحكامه أن لا يطرأ عليه عدم، وإلا لَزِم سَلْبُ ما هو للذات عنها، وهو يعود إلى سلب الشيء عن نفسه، وهو محال بالبداهة[317].

---

(٣٠٩) عمل من طب لمن حب (ص ١٦٢)

(٣١٠) شرح صغرى الصغرى (ص ٧٧)

(٣١١) شرح التنقيح ٣٩/١

(٣١٢) شرح التنقيح ٤٠/١

(٣١٣) الفروق ٢١٢/١ - ٢١٤

(٣١٤) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (ص ٢٠) ، وانظر هامش (ص ٤٣٩) في نسبة العقيدة للماتريدي رحمه الله.

(٣١٥) العلم الشامخ (ص ٣٧١)

(٣١٦) الدسوقي (ص ٢٩٣)

(٣١٧) رسالة التوحيد (ص ٣٢)

حكم المستحيل

وحكم المستحيل لذاته أن لا يطرأ عليه وجودٌ، فإن **العَدَم من لوازم ماهيته من حيث هي**، فلو طرأ الوجود عليه لسُلِبَ لازمَ الماهية من حيث هي عنها، وهو يؤدي إلى سلب الماهية عن نفسها[٣١٨] بالبداهة، فالمستحيل لا يوجد، فهو ليس بموجود قطعا، بل لا يمكن للعقل أن يتصورَ له ماهيةً كائنة كما أشرنا إليه، فهو ليس بموجود لا في الخارج ولا في الذهن، هذا كلام الشيخ محمد عبده[٣١٩]، قال محمد رشيد رضا: يريد بهذا أن ما ذُكر من ماهية المستحيل هو أمرٌ اعتباري أو فرضي يخترعه العقل لأجل الحكاية عنه كما تقدم في الرسالة قريبا، لا لأنَّ له تحققًا في نفسه، فالحق أن المستحيل ليس له ماهية ثابتة في الذهن ولا حقيقةٌ في الخارج، أما الثاني فلأن ما في الخارج هو الموجود بالفعل، والمستحيل لا يوجد، وأما الأول فلأن **ما في الذهن لا يكون إلا صورةً لما في الخارج منه**، ولذلك قال: فهو ليس بموجود الخ، أي: بل هو أمر فرضي أو اعتباري[٣٢٠].

أحكام الممكن

قال السعد: من خواص الممكن أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحدُ طرفيه إلا لمرجح، قال: فإن معنى الممكن ما لا يقتضي ذاتُه وجودَه ولا عدمَه، ومعنى الاحتياجِ أن كُلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته، بل لأمر خارج[٣٢١].

فمن أحكام الممكن لذاته أن لا يوجد إلا بسبب وأن لا ينعدم إلا بسبب، وذلك لأنه لا واحدَ من الأمرين له لذاته، فنِسبتُهما إلى ذاته على السواء، فإن ثبت له أحدُهما بلا سببٍ لزِم **رجحان أحدِ المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهو محال بالبداهة**[٣٢٢]، لأنه **جمْعٌ بين النقيضين**، إذ معناه أنهما متساويان غيرُ متساويين في آنٍ واحد، قال محمد

---

(٣١٨) قال الشيخ محمد عبده: إن هذا من القضايا التي قياساتها معها لأن سلب اللازم إنما يكون بسلب الملزوم، وهو كون الماهية هي، أي فهو كسلب الانقسام إلى متساويين عن عدد الزوج، وهو نفي لكونه زوجا، فكأنك قلت: إنه زوج غير زوج اهـ. رسالة التوحيد مع تعليق محمد رشيد رضا (ص ٢٧)

(٣١٩) رسالة التوحيد (ص ٢٦ - ٢٧)

(٣٢٠) التعليق على رسالة التوحيد (ص ٢٧)

(٣٢١) شرح المقاصد ٤٨١/١

(٣٢٢) وإن رمت معرفة سبب العدول عن لفظة (ترجيح) إلى (رجحان) فراجع شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٥٢ - ٥٣)

رشيد رضا: فهو من القضايا التي قياساتها معها[٣٢٣].

قال المقبلي: من ضرورة معنى الإمكان لمن له عقلٌ أن لا يجتمع له الطرفان، ولا يرتفعان، وتخصيصُه بأحدهما دون الآخر بلا مخصص تَحَكُّمٌ[٣٢٤] قد عُلم بطلانُه[٣٢٥].

وقد قال الكمال ابن الهمام في « المسايرة » : اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله وما بعده مفتقرٌ بالضرورة إلى مخصِّص، قال ابن أبي شريف في شرحها: لأن كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخرِه عنه ووقوعِه فيه أمرٌ ممكن، فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه، لأن الترجح من غير مرجح محال[٣٢٦].

وقال بعضهم: إن الحادث إذا حدث في وقت معين فالعقل يُجوِّز حصولَه قبله أو بعده، فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت المعين بدلا عن العدم وعن الوجود في غيره الجائزِ في العقل يفتقر إلى مخصِّص مختار، وإلا كان أحد المتساويين مساويا لذاته راجحا لذاته، وهو محال ضرورة، فتعين كون الترجيح للوجود بدلا عن العدم وللوجود في الوقت المعين بدلا عن الوجود في غيره من الأوقات بمرجح منفصل عن الحادث، وهو الفاعل المختار سبحانه وتعالى[٣٢٧].

قال السعد: فإن قيل: يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرد الاتفاق.

قلنا: هذا مما يظهر بطلانُه بأدنى التفاتٍ، ولهذا يَحكُم به من لا يتأتَّى منه النَّظَرُ والاستدلال[٣٢٨].

قال الجويني: ما ثبت جوازه، وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهةٍ منها من غير مقتضٍ[٣٢٩].

وقال ابن السبكي: لأنه إذا كان حادثا كان مسبوقا بالعدم[٣٣٠]، وما سبقه العدم لم

---

(٣٢٣) رسالة التوحيد مع تعليق محمد رشيد رضا (ص ٢٧ - ٢٨)

(٣٢٤) التحكم - كما في دستور العلماء ١/١٨٩ – هو: الحكم بلا حجة اهـ.

قلت: والمشهور في استعمال العلماء خصوصُ ترجيح أحد المتساويين بلا دليل، أي: الترجيح من غير مرجح.

(٣٢٥) الأرواح النوافخ ذيل العلم الشامخ (ص ٦٤٩ - ٦٥٠)

(٣٢٦) المسامرة بشرح المسايرة (ص ١٨)

(٣٢٧) هداية المريد لعليش (ص ٢٧)

(٣٢٨) شرح المقاصد ١/٤٨١ - ٤٨٢

(٣٢٩) العقيدة النظامية (ص ١٣٠)

(٣٣٠) لأن الحدوث حقيقة هو: الوجود بعد العدم. الدسوقي (ص ١١٨)

يكن وجوده لذاته، ويستوي في العقل إمكان وجوده وعدمه، فلا بد له من مخصِّص يرجح أحد الجائزين على الآخر، يُعلم ذلك ببداية العقول، كما أن من رأى قصرا مبنيا عَرَف أن له بانيا قطعا[٣٣١].

قال أبو المعين النسفي: المحدث ما كان جائز الوجود، وما كان جائز الوجود كان جائزَ العدم، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجودُه من مقتضيات ذاتِه، فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعد ما كان عدما إلا بتخصيص مخصص، ولهذا لا يثبت بناء بدون الباني، فلا بد من محدِث له أحدثه وخصَّه بالوجود[٣٣٢].

وقضية افتقار الحادث للمحدث قال فيها الفخر في « المعالم » : إن العلم بها مركوزٌ في فطرة طبائع الصبيان، فإنك إن لطمتَ وجهَ صبي من حيث لم يرَك وقلتَ له حصلتْ هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك[٣٣٣].

ولعله لهذا صرح أيضا في « المعالم » بأن إثبات الإلهية له سبحانه مقرَّر في بداءة العقول[٣٣٤].

القول بـ (الصدفة)

وقول السعد (لمجرد الاتفاق) جري على اللسان الفصيح، والناس اليوم يعبرون عن ذلك بالصدفة، قال محمد رشيد رضا: "الصدفة" كلمة استعملها المولدون ولم تُعرف عن العرب[٣٣٥].

وهي عند مستعمليها - كما قال محمد باقر الصدر - : عبارة عن الوجود من دون

قال الباقلاني: المحدث هو الموجود من عدم، يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض أو صداع، إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناءً أي: فعل ما لم يكن قبل اهـ . تمهيد الأوائل (ص ٣٧)

(٣٣١) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (ص ١٤)

(٣٣٢) التمهيد لقواعد التوحيد (ص ١٢٨)

(٣٣٣) هداية المريد لعليش (ص ٢٧)

(٣٣٤) نقله الإسنوي في نهاية السول ٥٠٣/١

(٣٣٥) رسالة التوحيد (ص ٣٩)

ثم ما تراه في معجم المناهي اللفظية (ص ٦٣٦ - ٦٣٧) ليس مما نحن فيه، ولهذا قال محمد رشيد رضا عقيب كلامه الذي نقلناه: وقد استبدل بها المؤلف في تصحيح خطبة شرحه لنهج البلاغة لفظ "المصادفة" وتركها هنا سهوا، أو مراده المسمى في عرف الناس بالصدفة اهـ . فالمؤاخذة هنا ليست على المعنى الأصلي للفعل "صادف" ومصدره "مصادفة" ، على أن صاحب المعجم قد أغفل ما وقعت الإشارة إليه هنا.

سبب، لشيء يستوي بالنسبة إليه الوجودُ والعدم، فكلُّ شيء ينطوي على إمكان الوجود وإمكان العدم بصورة متعادلة، ثم يُوجَد من دون عِلَّة فهو **الصدفة**[٣٣٦].

فحقيقتها: الرجحان من غير مرجح، وقد علمتَ استحالتَه فيما سلف، فظهر أن هذا المعنى الذي عبروا عنه بالصدفة مما تصدِف عنه العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولا يرضاه لنفسه عاقل إلا من نادى على نفسه بالتغفيل.

فما أحرى من يتنكر لبداهة العقول ويقول بالصدفة أن يُلحق بالسوائم والبهائم، وهل الإنسان إلا بعقله ؟!

قال البقاعي: العقل هو المقصود في الحقيقة من الإنسان لأن من أسمائه اللُّبُّ، ومن المعلوم أن المقصودَ من كل شيء لُبُّه[٣٣٧]، وقال ابن عاشور: الإنسان عقل تخدمه الأعضاء، ولولا العقل لما كان الإنسان إلا بهيمةً ضعيفة، كما قال أبو الطيب:

لولا العقول لكان أدنى ضيغم ... أدنى إلى شرف من الإنسان[٣٣٨]

لذلك يحكي ربنا جل وعلا أن الكفرة يقولون وهم في النار: (لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)

قال الزجاج: لو كنا نسمع سمع من يَعِي ويتفكر، أو نعقل عقل من يميز وينظر، ما كنا من أهل النار[٣٣٩].

فأنت ترى أنهم قد شهدوا على أنفسهم بتنكب جادة العقل، نعوذ بالله من الخذلان.

وقد قال تعالى: (أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) ، وقال سبحانه: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ * إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) ، وقال جل جلاله: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)

قال الشيخ محمد الغزالي: وما أَعُدُّ منكري الألوهية إلا أشباهَ دواب مهما كانت حصيلتهم من العلوم ومكانتهم على هذا التراب[٣٤٠].

---

(٣٣٦) فلسفتنا (ص ٢٧٣ - ٢٧٤)

(٣٣٧) نظم الدرر ١٤٠/٢٢

(٣٣٨) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٥١)

(٣٣٩) تفسير البغوي ١٧٧/٨

(٣٤٠) الإسلام في وجه الزحف الأحمر (ص ٦)

ويعجبني قول الشيخ محمد الصالح بن مراد في صدر كتابه « الحداد على امرأة الحداد » : إنَّ البشر عرضة لكل رَزِيَّة كما أنهم عرضة لكل فضيلة ومزية، بَيْد أنَّ رزية العقل من أعظمها، وصاحبُها أحوج الناس للشفقة والرحمة[٣٤١].

القول بالاتفاق مأثور عن بعض أهل الطبيعة والمادة

قال المقبلي في « العَلَم الشامخ » : التخصيص من غير مخصِّص مع وضوحِ بطلانه وأن مدار الأدلة عليه وتطبيق العقلاء من المليين وغيرهم على ذلك قد حكى فيه السمرقندي خلافا عن بعض الطبيعيين وقالوا: وقوع السماوات والأرض اتفاقي[٣٤٢].

وقد رأيت بيانا لهذا النقل المجمل في رسالة « الرد على الدهريين » لجمال الدين الأفغاني، فإنه ذكر أن أن حكماء اليونان – كما أثبت ثقات المؤرخين - انقسموا في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين، قال الأفغاني في الفئة الثانية: عُرفت هذه الطائفة بالماديين، ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها، والتنوع الواقع في آثارها، نسبه الأقدمون منهم إلى طبيعتها، واسمُ الطبيعة في اللغة الفرنسية « ناتور » ، وفي الانجليزية « نيتشر » ، ولهذا اشتهرت هذه الطائفة عند العرب بالطبيعيين، وعند الفرنسيين باسم « نتوراليسم » ، أو « ماتييراليسم » ، الأول من حيث هي طبيعية، والثاني من حيث هي مادية.

ثم قال: ذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية، ونشأة المواليد على ما نرى، إنما هو من الاتفاق وأحكام المصادفة، وعلى ذلك فإن إتقان بنائها، وإحكام نظامها، لا منشأ له إلا المصادفة، كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح، وقد أحالته بداهةُ العقل.

ورأسُ القائلين بهذا القول « ديمقراطيس » ، ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات وسماويات، مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع، ومن حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيئاتها بقضاء العماية المطلقة اهـ من رسالة « الرد على الدهريين » .

وقد عرفتَ أن استحالة هذه المقالة مما يَبْدَهُ العقولَ السليمة والفطر المستقيمة.

لذلك قال المقبلي عقيب نقله السالف لهذا المذهب التالف: والعلمُ الضروري أن عجائب الملكوت يستحيل أن تكون اتفاقيةً، بل أهون من ذلك، فالقطع أن من رأى بيتا

---

(٣٤١) الحداد على امرأة الحداد (ص ٣)

(٣٤٢) العَلَم الشامخ (ص ٢٠٤)

مبنيا وثوبا منسوجا اضطر إلى أن له مخصصا، كيف من يرى أشجار الأرض وأثمار تلك الأشجار وأوراقها وأزهارها، ويرى ما فيها من دقيق الصنع وباهر الإحكام بحسب الشكل، كيف مع ما تضمنت من المنافع التي يعرفها أهل العناية بالطب كالفلاسفة وهم أعرف الناس بها، والطبيعيون هم من غلب عليه العناية بذلك، وقد حكى عنهم الغزالي رحمه الله أنهم اضطروا بالآخرة في علم التشريح إلى الاعتراف بالصانع المختار وإن خالفوا ذلك في الإلهيات، كما أصابوا في المنطق ولم يفوا بشرطه فيها، ولو أردت أن تجد شكلين مستويين في ورقة أو شجرة أو آدمي أو بهيمة أو حجر أو غير ذلك لم تجده، وكفى بذلك عبرة ودليلا يضطر العاقلَ إلى مخصص بل صانعٍ مختار وحكيم أجرى الأمور بمقدار، ولأُنسِ الناس باختلاف هيئة كل شيء يعجَبون مما خالف ذلك وتقاربت هيئته، وما كان العجب إلا من هذا الاختلاف، وانظر وجه الإنسان مع صغره كم حصل من تركيب أجزائه من صور لا تلتبس صورة بأخرى، أهذا اتفاقي ؟! أشهد بالله إنه لصنع عليم حكيم، وإن من نظر في ذلك ولم يعترف منكرٌ للضرورة، وإن من قال من المتكلمين إن مثل ذلك لا يفيد اليقين لمحروم مخذول، وكل شيء من المخلوقات إذا تأملت فيه أفادك ذلك، وما أظهر ذلك، والعجب من المتكلمين كلَّ العجب كيف صار عندهم أوضح الأمور أخفاها (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ) ، وقد أخبر الله سبحانه أن هذا الدليل ونحوه قاطع بقوله: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) اللهم ربنا لك الحمد انه قد تبين لنا الحق بهذه العجائب الظاهرة، ووجدنا برْدَ اليقين بهذه الحجج البينات السهلة الباهرة[٣٤٣].

ولنا عطف - إن شاء الله - على أمرين متصلين بما سبق: الكلام في دلالة العالم على خالقه، والكلام في الطبيعة.

من أحكام الممكن ملازمته للحدوث

ثم **من أحكام الممكن** أيضا - كما قال الشيخ محمد عبده - : أنه إن وجد يكون حادثا، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه أو يقارنه أو يكون بعده، والأول باطلٌ، وإلا لزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة، وهو إبطالٌ لمعنى الحاجة، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها، فيؤدي إلى خلاف المفروض، والثاني

---

(٣٤٣) العَلَم الشامخ (ص ٢٠٤ - ٢٠٦)

كذلك، وإلا لزم تساويهما في رتبة الوجود، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثاني مؤثر ترجيحا بلا مرجح، وهو مما لا يسوغه العقل، على أن عِلِّيةَ أحدهما ومعلوليةَ الآخر رجحان بلا مرجح، وهو محال بالبداهة، فتعين الثالث وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه، فيكون مسبوقا بالعدم في مرتبة وجود السبب فيكون حادثا، إذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم، **فكل ممكن حادث**(٣٤٤).

قال ابن تيمية: الإمكان الذي يعقله الجمهور إمكان أن يوجد الشيء، وإمكان أن يعدم الشيء، وهذا **الإمكان ملازم للحدوث**(٣٤٥).

ثم الممكن يحتاج في عدمه إلى سبب وجودي لأن العدم سلبٌ، والسلب لا يحتاج إلى إيجاد بداهة، فيكون عدم الممكن لعدم التأثير فيه أو لعدم ما كان سببا في بقائه، أما في وجوده فيحتاج إلى سبب وجودي ضرورة لأن العدم لا يكون مصدرا للوجود، فالموجود إن حدث فإنما يكون حدوثه بإيجاد، **وذلك كلُّه بديهي**(٣٤٦).

الممكن موجود قطعا

فإننا نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن، وأخرى تنعدم بعد أن كانت، كأشخاص النباتات والحيوانات، فهذه الكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممكنة، لا سبيل إلى الأول، لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود، ولا إلى الثاني، لأن الواجب له الوجودُ من ذاته، وما بالذات لا يزول، فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سلف في أحكام الواجب، فهي ممكنة، فالممكن موجود قطعا.

وجود الممكن يقتضي بالضرورة وجود الواجب

جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها إلى موجدٍ لها، فإما أن يكون عينَها، وهو محال لاستلزامه تقدمَ الشيء على نفسه، وإما أن يكون جزأَها، وهو محال لاستلزامه أن يكون الشيء سببا لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول ولنفسه فقط إن فرض أول، وبطلانه ظاهر، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب، والمستحيل لا يوجد، فيبقى

---

(٣٤٤) رسالة التوحيد (ص ٢٨ - ٢٩)

(٣٤٥) منهاج السنة ٢٨٩/١

(٣٤٦) رسالة التوحيد مع تعليق محمد رشيد رضا (ص ٢٩)

الواجب، فثبت أن للممكنات الموجودة موجدا واجبَ الوجود.

وأيضا الممكنات الموجودة سواء كانت متناهية أو غير متناهية قائمة بوجود، فذلك الوجود إما أن يكون مصدره ذات الإمكان وماهيات الممكنات، وهو باطل لما سبق في أحكام الممكن من أنه لا شيء من الماهيات الممكنة بمقتضٍ للوجود، فتعين أن يكون مصدره سِواها، وهو الواجب بالضرورة[٣٤٧].

قال ابن تيمية: كل واحد من الحدوث والإمكان دليلٌ على الافتقار إلى الصانع، وإن كانا متلازمين، فإذا علِمنا أنَّ هذا محدَثٌ، علمنا أنه مفتقر إلى من يحدثه، وإذا علمنا أن هذا ممكنٌ وجودُه وممكنٌ عدمُه، علمنا أنه لا يرجَّح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجودا.

وكونه مفتقرا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقتِه لا يحتاج أن يُعَلَّل بعلة جعلته مفتقرا، بل الفقرُ لازمٌ لذاتِه، فكلُّ ما سوى الله فقيرٌ إليه دائما، لا يستغني عنه طرفةَ عين، وهذا من معاني اسمه الصمد، فالصمد الذي يَحتاج إليه كلُّ شيء وهو مستغنٍ عن كلِّ شيء، وكما أن غِنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة جعلته غنيا، فكذلك فقر المخلوقات وحاجتُها إليه ثبت لذواتها لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه.

فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث أو الإمكان أو مجموعُهما: إن اراد أن هذه المعاني جَعَلتِ الذاتَ فقيرةً لم يصحَّ شيء من ذلك، وإن أراد أن هذه المعاني يُعلَم بها فقرُ الذات فهو حقٌّ، فكلٌّ منهما مستلزمٌ لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حالَ حدوثها وحالَ بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال[٣٤٨].

قال ابن تيمية: هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغني الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق، هو من أظهر المعارف وأبين العلوم.

أما ثبوت الموجود المفتقر المحدَث الفقير، فما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه، ويعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحدوث الليل بعد النهار، والنهار بعد الليل، فهذا كلُّه فيه من حدوث موجود بعد عدمه، ومعدوم بعد وجوده، ما هو مشهود لبني أدم يرونه بأبصارهم.

---

(٣٤٧) رسالة التوحيد (ص ٣٠ - ٣١)

(٣٤٨) الرد على المنطقيين (ص ٣٩١)

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أن المحدَثات لا بد لها من محدِث، والعلم بذلك ضروري، كما قد بُيّن، ولا بد من محدِث لا يكون محدَثا، وكل محدث ممكن، والممكنات لا بد لها من واجب، وكل محدث وممكن فقيرٌ مربوبٌ مصنوع، والمفتقرات لا بد لها من غني، والمربوبات لا بد لها من رب، والمخلوقات لا بد لها من خالق.

وأيضا فإنه يقال: هذا الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه، وإما أن لا يكون واجبا بنفسه بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره، والممكن بنفسه الواجبُ بغيره لا بد له من واجب بنفسِه، فلَزِم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين.

وأيضا فالموجود: إما أن يكون محدَثا وإما أن يكون قديما، والمحدَث لا بد له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين.

وأيضا فإما إن يكون خالقا وإما أن لا يكون، وقد علم فيما ليس بخالق كالموجودات التي علم حدوثها أنها مخلوقة، والمخلوق لا بد له من خالق، فعلم ثبوت الخالق على التقديرين.

وأيضا فالموجود إما غني عن كل ما سواه وإما مفتقر إلى غيره، والفقير إلى غيره لا بد له من غني بنفسه، فعلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين.

فهذه البراهين وأمثالها كلٌّ منها يُوجبُ العلمَ بوجود الربِّ سبحانه وتعالى الغني القديم الواجب بنفسه[٣٤٩].

وقال أيضا: معلومٌ بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه وإما غير واجب بنفسه، وإما قديم أزلي وإما حادث كائنٌ بعد أن لم يكن، وإما مخلوق مفتقر إلى خالق وإما غير مخلوق ولا مفتقر إلى خالق، وإما فقير إلى ما سواه وإما غني عما سواه، وغيرُ الواجبِ بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه، والحادث لا يكون إلا بقديم، والمخلوق لا يكون إلا بخالق، والفقير لا يكون إلا بغني عنه، فقد لزم على تقدير النقيضين وجودُ موجودٍ واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه، وما سواه بخلاف ذلك.

وقد عُلِم بالحس والضرورة وجودُ موجودٍ حادث كائن بعد أن لم يكن، والحادث لا يكون واجبا بنفسه، ولا قديما أزليا، ولا خالقا لما سواه، ولا غنيا عما سواه، فثبت بالضرورة وجودُ موجودين أحدُهما غنيٌّ والآخر فقير، وأحدهما خالق والآخر مخلوق[٣٥٠].

---

(٣٤٩) درء تعارض العقل والنقل ٢٦٥/٣ - ٢٦٧

(٣٥٠) منهاج السنة ١١٦/٢

وقد روى البخاري في صحيحه عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور، فلما بلغ هذه الآية: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ * أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ) قال: كاد قلبي أن يطير. وفي رواية: وذلك أولَ ما وقر الإيمان في قلبي.

قال ابن تيمية: فإنَّ هذا تقسيمٌ حاصِرٌ، يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم، فهذا ممتنعٌ في بداية العقول، أم هم خلقوا أنفسَهم، فهذا أشدُّ امتناعا، فعُلِم أنَّ لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه وتعالى، ذكرَ الدليل بصيغة استفهامِ الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها **فطريةٌ بديهية مستقرة في النفوس** لا يمكن أحدًا إنكارُها، فلا يمكن صحيحَ الفطرة أن يدعيَ وجودَ حادثٍ بدون مُحدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدَث نفسَه[٣٥١].

علاج التشكيك الوارد على العلوم الضرورية

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلم به، قال: وقد وجدتموه ؟ قالوا: نعم، قال: ذاك صريح الإيمان. رواه مسلم.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، إن أحدنا يجد في نفسه، يُعَرِّضُ بالشيء، لأن يكون حُمَمة أحبُّ إليه من أن يتكلم به، فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الحمد لله الذي ردَّ كيدَه إلى الوسوسة. رواه أحمد وأبو داود، وصححه الألباني.

---

(٣٥١) الرد على المنطقيين (ص ٢٩٦ - ٢٩٧)

وفي « الفتح » للحافظ نقلا عن الخطابي: وقيل: المعنى: أم خلقوا من غير خالق، وذلك لا يجوز، فلا بد لهم من خالق، وإذا أنكروا الخالق فهم الخالقون لأنفسهم، وذلك في الفساد والبطلان أشدُّ، لأن ما لا وجودَ له كيف يخلُق، وإذا بطل الوجهان قامت الحجة عليهم بأنَّ لهم خالقا، ثم قال: (أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) أي: إن جاز لهم أن يدَّعوا خلقَ أنفسهم فليدَّعوا خلق السماوات والأرض، وذلك لا يمكنهم، فقامت الحجة، ثم قال: (بَلْ لَا يُوقِنُونَ) ، فذكر العلة التي عاقتهم عن الإيمان وهو عدم اليقين الذي هو موهبة من الله ولا يحصل إلا بتوفيقه، فلهذا انزعج جبير حتى كاد قلبه يطير، ومال إلى الإسلام انتهى. فتح الباري ٦٠٣/٨

وانظر كلام الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في هذه الآية في كتابه آداب البحث والمناظرة (ص ١٥١ - ١٥٢) و(ص ١٦٧ - ١٦٨)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خالقُ كل شيء فمن خلق الله. متفق عليه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يأتي الشيطانُ أحدَكم فيقول: من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول: من خلق ربَّك ؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته. متفق عليه.

وفي رواية لمسلم: لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلَق اللهُ الخلقَ، فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئا، فليقل: آمنت بالله.

وهي عند أبي داود وزاد: فإذا قالوا ذلك فقولوا: الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد[٣٥٢]، ثم ليتفل عن يساره ثلاثا، وليستعذ من الشيطان[٣٥٣].

قال النووي في شرح مسلم: قوله صلى الله عليه وسلم (ذلك صريح الإيمان ومحض الإيمان) معناه استعظامُكم الكلامَ به هو صريح الإيمان، فإن استعظامَ هذا وشدةَ الخوف منه ومن النطق به فضلا عن اعتقاده إنما يكون لمن استكمل الإيمانَ استكمالا محقَّقا، وانتفت عنه الريبة والشكوك.

وقيل: معناه أن الشيطان إنما يوسوس لمن أيِس من إغوائه، فينكد عليه بالوسوسة لعجزه عن إغوائه، وأما الكافر فإنه يأتيه من حيث شاء ولا يقتصر في حقه على الوسوسة بل يتلاعب به كيف أراد، فعلى هذا معنى الحديث: سبب الوسوسة محض الإيمان، أو الوسوسة علامة محض الإيمان، وهذا القول اختيارُ القاضي عياض[٣٥٤].

وقال الطيبي: قوله (نجد في أنفسنا الشيء) أي: القبيح نحو ما تقدم في حديث أنس وأبي هريرة، وقوله (يعظم أن نتكلم به) أي: للعلم بأنه لا يليق أن نعتقده، وقوله (ذاك

---

(٣٥٢) قال الحافظ في « الفتح » : قال القرطبي في المفهم: اشتملت قل هو الله أحد على اسمين يتضمنان جميعَ أوصاف الكمال، وهما الأحد والصمد، فإنهما يدلان على أحدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف الكمال، فإن الواحد والأحد وإن رجعا إلى أصل واحد فقد افترقا استعمالا وعرفا، فالوحدة راجعة إلى نفي التعدد والكثرة، والواحد أصل العدد من غير تعرض لنفي ما عداه، والأحد يثبت مدلوله ويتعرض لنفي ما سواه، ولهذا يستعملونه في النفي ويستعملون الواحد في الإثبات يقال: ما رأيت أحدا، ورأيت واحدا، فالأحد في أسماء الله تعالى مشعر بوجوده الخاص به الذي لا يشاركه فيه غيرُه، وأما الصمد فإنه يتضمن جميع أوصاف الكمال، لأن معناه: الذي انتهى سؤددُه بحيث يُصمَد إليه في الحوائج كلِّها، وهو لا يتم حقيقة إلا لله اهـ . فتح الباري ٣٥٧/١٣

(٣٥٣) وحسنها الألباني.

(٣٥٤) شرح النووي على مسلم ١٥٤/٢

صريح الإيمان) أي: علمكم بقبيح تلك الوساوس وامتناعُ قبولكم ووجودُكم النفرة عنها دليلٌ على خلوص إيمانكم، فإن الكافر يصر على ما في قلبه من المحال ولا ينفر عنه[٣٥٥].

قال النووي: وأما قوله صلى الله عليه وسلم (فمن وجد ذلك فليقل آمنت بالله) وفي الرواية الأخرى (فليستعذ بالله ولينته) فمعناه الإعراض عن هذا الخاطر الباطل، والالتجاء إلى الله تعالى في إذهابه[٣٥٦].

قال الطيبي: الحكمة في ذلك أن العلم باستغناء الله تعالى عن كل ما يوسوسه الشيطان أمرٌ ضروري لا يحتاج للاحتجاج والمناظرة، فإنْ وقَع شيءٌ من ذلك فهو من وسوسة الشيطان، وهي غير متناهية، فمهما عورض بحجة يجد مسلكا آخر من المغالطة والاسترسال، فيضيع الوقت إن سَلِم من فتنته، فلا تدبير في دفعه أقوى من الالتجاء إلى الله تعالى بالاستعاذة به كما قال تعالى: (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) الآية[٣٥٧].

قال بن التين: لو جاز لمخترع الشيء أن يكون له مخترعٌ لتسلسل، فلا بد من الانتهاء إلى مُوجِدٍ قديم، والقديم من لا يتقدمه شيء ولا يصح عدمه، وهو فاعل لا مفعول، وهو الله تبارك وتعالى[٣٥٨].

وقال الكرماني: لَمَّا عُرِف بالضرورة أن الخالق غيرُ مخلوق أو بالكسب الذي يُقارِب الصدق، كان السؤال عن ذلك تعنتا، فيكون الذم يتعلق بالسؤال الذي يكون على سبيل التعنت، وإلا فالتوصل إلى معرفة ذلك وإزالة الشبهة عنه صريح الإيمان، إذ لا بد من الانقطاع إلى من يكون له خالق دفعا للتسلسل[٣٥٩].

قال ابن تيمية: من المعلوم بضرورة العقل أنه لابد في الوجود من موجود واجب بنفسه قديم أزلي محدث للحوادث، قال: وقد ذكرنا في مواضع أن الإقرار بالصانع فطري ضروري مع كثرة دلائله وبراهينه.

---

(٣٥٥) فتح الباري ٢٧٣/١٣

(٣٥٦) شرح النووي على مسلم ١٥٥/٢

(٣٥٧) فتح الباري ٢٧٣/١٣

(٣٥٨) السابق ٢٧٣/١٣ - ٢٧٤

(٣٥٩) فتح الباري ٢٧٤/١٣

ونقول هنا: لا ريب أنا نشهد الحوادث كحدوث السحاب والمطر والزرع والشجر والشمس وحدوث الإنسان وغيره من الحيوان وحدوث الليل والنهار وغير ذلك، ومعلوم بضرورة العقل أن المحدَث لابد له من محدِث، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث، وللمحدث محدث إلى غير غاية، وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل الفاعلية، وهو ممتنع باتفاق العقلاء.

قال: هذا بديهي ضروري في العقول، وتلك الخواطر من وسوسة الشيطان، ولهذا أمر النبى صلى الله عليه وسلم العبد إذا خطر له ذلك أن يستعيذ بالله منه وينتهى عنه، فقال: يأتي الشيطان أحدَكم فيقول: من خلق كذا من خلق كذا ؟ فيقول: الله، فيقول: فمن خلق الله ؟ فإذا و جد ذلك أحدُكم فليستعذ بالله ولينته.

ومعلوم أن المحدَث الواحد لا يحدث إلا بمحدث، فإذا كثرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المحدث أولى، وكلُّها محدثات، فكلها محتاجة إلى محدِث، وذلك لا يزول إلا بمحدث لا يحتاج إلى غيره، بل هو قديم أزلي بنفسه سبحانه وتعالى[٣٦٠].

ثم قد جود ابن تيمية الكلام في الوسوسة الشيطانية التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منها والانتهاء عنها بما لا تراه عند غيره - والله أعلم - .

فقد قال في كتابه « درء تعارض العقل والنقل » : العلوم الفطرية الضرورية حاصلةٌ مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرِض للفطرة ما يُفسِدها ويمرضها، فترى الحق باطلا، كما في البدن إذا فسد أو مرِض، فإنه يجد الحلو مرا، ويرى الواحد اثنين، فهذا يعالَج بما يزيل مرضه، والقرآنُ فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض. والنبي صلى الله عليه وسلم عَلِم أن وسواسَ التسلسل في الفاعل يقع في النفوس، وأنه معلومُ الفساد بالضرورة، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه والانتهاء عنه.

ثم ذكر ابن تيمية سببَ عدول النبي صلى الله عليه وسلم عن الدليل والبرهان إلى الاستعاذة بالله تعالى، فقال: النبيُّ صلى الله عليه وسلم أمر بطريقة البرهان حيث يُؤمَر بها، ودل على مجاميع البراهين التي يَرجع إليها غاية نظر النظار، ودلَّ من البراهين على ما هو فوقَ استنباطِ النظار، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالإيمان وأمر بالاستعاذة وأمر بالانتهاء، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به لا طريق غير ذلك.

---

(٣٦٠) مجموع الفتاوى ١٦/٤٤٤ - ٤٤٥

بيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن يقال: البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلمُ لا بد أن ينتهيَ إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطلٌ بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبلَه، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها.

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرِض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية.

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأن غاية البرهان أن ينتهيَ إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث. ولهذا كان من أنكر العلومَ الحسية والضرورية لم يُناظَر، بل إذا كان جاحدا معاندا عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطا إما لفسادٍ عَرَض لحِسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يعالَج بما يوجب حصولَ شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفسادٍ في طبيعته عُولِج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا ترك.

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تَعرِض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال، وإنما يخاطَب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدماتٌ علمية، وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظرا يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادرا على النظر لم تمكن مخاطبتة بالنظر والاستدلال.

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان، بل متى فكَّر العبد ونظر ازداد وُرودُها على قلبه، وقد يغلِبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية، وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذي يُعيذ العبد ويُجيره من الشبهات المضلة والشهوات والمغوية، ولهذا أمر العبد أن يستهديَ ربَّه في كل صلاة فيقول: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) ، وفي الحديث الإلهي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم. وقال تعالى: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) ، وقال تعالى: (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) ، وفي الصحيحين عن سليمان بن صُرَد قال: استبَّ رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فجعل أحدُهما يغضب ويحمر وجهه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ليصرف عنه شرَّه عند وجود سبب الخير وهو القراءة ليصرف عنه ما يمنع الخير وعند وجود سبب الشر ليمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك. وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه. وكانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم: لا ومقلب القلوب. وكان كثيرا ما يقول: والذي نفس محمد بيده. وفي الحديث: للقلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمع غليانا.

وشواهدُ هذا الأصل كثيرةٌ مع ما يَعرِفه كلُّ أحدٍ من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر التي هي من جنس الاعتقادات ومن جنس الإرادات، وفيها المحمود والمذموم، والله هو القادر على صرف ذلك عنه، فالاستعاذة بالله طريقٌ مُفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال.

والوجه الثاني: أن يقال: النبيُّ صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالاستعاذة وحدَها، بل أمر العبدَ أن ينتهيَ عن ذلك مع الاستعاذة، إعلاما منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس، فيجب الانتهاء عنه، ليس هو من البدايات التي يُزيلها ما بعده، فإن النفس تطلب سببَ كلِّ حادثٍ وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى، وقد قال الله تعالى (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) ، وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في الموطأ: حسبي الله وكفى، سمع الله لمن دعا ليس وراء الله مرمى. وفي رواية: ليس وراء الله منتهى. فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات، وجب وقوفُه، فإذا طلب بعد ذلك شيئا آخرَ وجب أن ينتهي، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يُؤمر كلُّ من حصَّل نهاية المطلوب وغايةَ المراد أن ينتهي، إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومرادٍ ينتهي إليه.

وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكلِّ مَن سَلِمت فطرتُه من بني آدم أنه سؤالٌ فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالقِ كلِّ مخلوقٍ خالقٌ، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقا ولم يكن خالقا لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلُّها لا بد لها من خالق، وهذا معلومٌ بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلِّها بدون خالق معلومُ الامتناع بالضرورة.

وإذا قلنا: يمتنع وجود المحدَثات كلِّها بدون محدِث، كان هذا متضمنا لذاك، فإنَّ كل مخلوق محدَث، فإذا كان كل محدَث لا بد له من محدِث، فكل مخلوق لا بد له من خالق أولى، وكذلك إذا قلنا: كل ممكن لا بد له من واجب.

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوما بالفطرة والضرورة أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ينتهيَ عنه كما يؤمر أن ينتهي عن كل ما يُعلم فسادُه من الأسئلة الفاسدة التي يُعلم فسادُها، كما لو قيل: متى حدث الله؟ أو: متى يموت؟ ونحو ذلك[٣٦١].

الوجه الثالث: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر العبد أن يقول: آمنت بالله، وفي رواية: ورسوله، فهذا من باب دفع الضد الضارِّ بالضد النافع، فإن قوله: آمنت بالله، يدفع عن قلبه الوسواسَ الفاسد، ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله، ولهذا سمي الوسواسَ الخناس، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم، فإن ذكر الله خنس، والخنوس الاختفاء بانخفاض، ولهذا سميت الكواكب الخنس، وقال أبو هريرة: لقيت النبي صلى الله عليه وسلم في بعض طرق المدينة، وأنا جُنُب فانخنست منه. ويقال: انخنست من فلان، وهو اختفاء بنوعٍ من الانخفاض والذل له، فالمختفي من عدو يقاتله لا يقال: انخنس منه، وإنما ينخنس الإنسانُ ممن يهابه ويعظمه فيذل له

---

(٣٦١) قال بن بطال: فإن قال المُوَسوس: فما المانع أن يخلق الخالق نفسَه ؟ قيل له: هذا ينقض بعضُه بعضًا، لأنك أثبتَّ خالقا، وأوجبت وجودَه، ثم قلتَ: يخلق نفسَه، فأوجبت عدمَه، والجمعُ بين كونه موجودا معدوما فاسدٌ لتناقضه، لأن الفاعلَ يتقدم وجودُه على وجودِ فعله، فيستحيل كونُ نفسِه فعلا له، قال: وهذا واضح في حلِّ هذه الشبهة، وهو يُفضي إلى صريح الإيمان اهـ . فتح الباري ٢٧٣/١٣

وقال الحافظ: ويقال: إن نحو هذه المسألة وقعت في زمن الرشيد في قصةٍ له مع صاحب الهند، وأنه كتب إليه: هل يقدر الخالق أن يخلق مثلَه ؟ فسأل أهلَ العلم، فبدر شاب فقال: هذا السؤال محالٌ، لأن المخلوق محدَث، والمحدَث لا يكون مثلَ القديم، فاستحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما يستحيل أن يقال في القادر العالم: يقدر أن يصير عاجزا جاهلا اهـ . فتح الباري ٢٧٤/١٣

وينخفض منه في اختفائه، فهكذا الشيطان في حال ذكر يذِل ويخضع ويختفي، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد أن يقول: آمنت بالله أو آمنت بالله ورسوله، فإن هذا القول إيمانٌ، وذِكرُ الله يُدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية، ويشبه هذا الوسواس الذي يَعرِض لكثير من الناس في العبادات حتى يشككه هل كبَّر أو لم يكبر؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا؟ وهل نوى العبادةَ أم لم ينوها؟ وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله؟ فيشككه في علومه الحسية الضرورية، وكونُه غسل عضوا أمرٌ يشهده ببصره، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه بأذنه، وكذلك كونه يقصد الصلاة مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشي، وعلمُه بذلك كلِّه علمٌ ضروري يقيني أولي لا يتوقف على النظر والاستدلال، ولا يتوقف على البرهان، بل هو مقدماتُ البرهان وأصولُه التي يُبنى عليها البرهان أعني البرهان النظري المؤلف من المقدمات. وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد، وأن يقول إذا قال: لَمْ تغسل وجهك؟ بلى، قد غسلت وجهي، وإذا خطر له أنه لم ينوِ ولم يكبر، يقول بقلبه: بلى قد نويت وكبرت، فيَثبُت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس، فيرى الشيطان قوتَه وثباته على الحق، فيندفع عنه، وإلا فمتى رآه قابلا للشكوك والشبهات، مستجيبا إلى الوسواس والخطرات، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه، وصار قلبُه موردا لما تُوحيه شياطين الإنس والجن من زخرف القول، وينتقل من ذلك إلى غيره إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ * وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ) اهـ من درء التعارض [٣٦٢].

قلت: فاحفظ رحمك الله هذه الأصول المحررة تعصمك من وساوس شياطين الإنس والجن، قال تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ)

فمن كان قعيدا بكلام المتقدمين والأسلاف لن تضره – بإذن الله – شبهة ما دامت السماوات والأرض، فهذه السفسطة الشيطانية القديمة قد تلقفها حدثاء الملاحدة من

---

(٣٦٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٠٦ - ٣١٨

عرب ومن عجم، ترى ذلك في كتاب « كواشف زيوف » للشيخ عبد الرحمن حبنكة، وأيضا في كتابه « صراع مع الملاحدة حتى العظم » [٣٦٣]، وإن أحكمتَ ما أوردته لك في هذا الكتاب استغنيت به عما سواه، والمعصوم من عصمه الله.

ثلاث فوائد يتصل بعضها ببعض

الفائدة الأولى في أن التدين فطري جبلي طبيعي في الإنسان

قال الدهلوي: اعلم أنَّ الإنسان ليس كسائر أنواع الحيوان، بل له إدراكٌ أشرفُ من إدراكاتهم، ومن علومه التي يتوارد عليها أكثرُ أفراده - غيرَ من عصَت مادتُه أحكامَ نوعه - التفتيشُ عن سبب إيجاده وتربيته، والتنبيه بإثبات مدبر في العالم هو أوجده ورزقه[٣٦٤].

وقال الشيخ جمال الدين القاسمي: الشعور بوجود الله تعالى والإذعان بخالق قادر فوق المادة محيط من وراء الطبيعة أمر غرزي في الإنسان مفطور عليه لا تغيره ريب المرتابين، ولا تزلزله شكوك المشككين، لأنه عقد في المرء طبع عليه جنانه، وتأثره لسانه وبيانه، ومن أثره ما يرى من انطلاق الألسنة في الكوارث، وما تندفع إليه في الحوادث من اللجوء والتضرع في دفع ما يمسها عليه انطلاقا وتضرعا لا يرده رادّ، ولا يصده صادّ، ولو قيد لسان المضطر أو إيف لنطق جنانه، وأفصحت أشائره وأركانه، ووجد حرارة تدفعه إلى بارئه، وتضطره إلى الاستكانة لمنشئه. حالة لا تزعزع رواسيها عواصف الشبهات، ولا تميل رواسخها رياح التمويهات لا جرم أن هذا الشعور لا صنع فيه للبشر، ولا كسب فيه بتقليد ولا نظر، فهو لازم من لوازم الإنسانية، وصفة من صفاتها الذاتية. اشتبك بها اشتباك اللحم بالعظم، وسرى في قواها سريان الدم في الجسم (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) [٣٦٥].

وقال ابن عاشور: كان الناس منذ النشأة قد جالت عقولهم بالبحث عن أسباب تكوينهم، لأن **بحث العاقل عن علة وجودِه أمرٌ مرتكز في الفطرة - فلا جرم أن كان الاستدلال على وجود الصانع أمرا فطريا**، وفي الحديث " أن النفس تحدث صاحبها، فتقول: من خلقك ؟ فإذا قلت: خلقني الله، قالت: فمن خلق الله ؟ فإذا بلغت ذلك فليستعذ بالله من الشيطان " – يدل ذلك على أن البحث عن الخالق مرتكز في الفطرة،

---

(٣٦٣) انظر كواشف زيوف (ص ٥٤٤ - ٥٤٨) ، وصراع مع الملاحدة حتى العظم (ص ٩٢ - ١٠٠)

(٣٦٤) حجة الله البالغة ٥٦/١

(٣٦٥) دلائل التوحيد (ص ٢٣)

بل قال الغزالي: **دلالة الأثر على المؤثر أمر مرتكز في طبيعة الحيوان**، فلذلك تسير الدابة إذا سمعت حركة السوط في الهواء. فالإنسان مسوق بفطرته إلى التفكير في وجود نفسه، ومنتقل إلى التفكير في مُوجِده وحقيقة موجده من أسباب ومؤثرات، ثم في موجد تلك الأسباب وأسبابها وأسباب كل ما يحويه هذا العالم من الموجودات: أشخاصها وأنواعها وأجناسها السفلى والعالية، فهو منتهٍ لا محالة إلى اليقين بواجب الوجود غيرَ مصنوع، ومنتهٍ إلى اليقين بوجوب كونه واحدا، فذلك الاعتقاد المودَع في الفطرة وهو الذي مثله القرآن بقوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) ، فالله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم قد أودع في فطرته قوةَ الفكر المصيب، فإذا نشأ على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضدِّ ذلك سخر عقله لاتباع طرايق الخطأ في التفكير وقبول التعاليم الضالة ثم اختراع تعاليم أخرى إلى أن تتراكم عليه الضلالات والخرافات. وقد جاء أول هدى منبئا بوجود الخالق فتطابق الوجدان والإرشاد. وقد دلت آيات القرآن على أن البشر آمنوا بالله منذ النشأة وببعض صفاته، قال تعالى: (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ * لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ * إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ) ، **ففساد الاعتقاد طارئ على الناس**[٣٦٦].

وقال الشيخ محمد عبده: إن الشعور بوجود إلهٍ يتصرف في الأكوان تصرفا غيبيا فوق تصرف المخلوقات، بما يكون من إفضاء الأسباب إلى المسببات، قد عُرِف في جميع البشر، من أدنى القبائل الهمجية إلى أرقى شعوب المدنية، فهو شعور يستوي فيه الحفاة العراة في صحاري أفريقية وجزائر المحيط وفلاسفة اليونان في الماضي وفلاسفة الإفرنج الآن، وقد عرف في الفريقين عن قدماء الأمم كالمصريين والكلدانيين والهنود، كما هو معروف في هذا العصر، ومثل هذا الاتفاق بين الشرقي والغربي والشمالي والجنوبي في جميع الأزمان، من غير تواطؤ ولا تقليد ولا تلقين ولا تعليم، لا يعقل إلا أنه فطري في البشر.

(٣٦٦) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٤٦ - ٤٧)

فإن قيل: إن في الناس من لا يؤمن بالله ولا بعالم الغيب، كالماديين من الفلاسفة ومقلديهم، ولو كان ذلك الشعور فطريا لكان عاما ولم يَعْرُ منه هؤلاء، فإننا نقول: إن من لا يؤمن بسلطة غيبية غير خاضعة للأسباب المعروفة نادر جدا، والقاعدة لا تُنقض بالنادر، بل تبقى صحتها الثابتة بالدليل، ويُبحث عن سبب شذوذ النادر، كما يَبحث الماديون وغيرهم من علماء الكون عن أسباب الشذوذ الذي يعبرون عنه بفلتات الطبيعة، ولا يعدون هذه الفلتات دليلا على بطلان السنن والنواميس العامة في الكون. فالحقيقة أن الإلحاد مرض من الأمراض الاجتماعية[٣٦٧].

قال جمال الدين الأفغاني في رسالته « الرد على الدهريين » : لا جرم أن مزاج الإنسان الكبير - يعني عموم النوع - بما أودع الله فيه من الشعور الفطري - وهو أثر الحكمة الإلهية العامة - يمج هؤلاء الخونة، ولا يحتمل وجودهم في باطنه، فيدفعهم كما تدفع الفضلات من المعدة، أو الذنانة[٣٦٨] من المنخر، أو النخامة من الصدر. لهذا تراهم، وإن حلوا بعض منازل الأرض من زمان بعيد، وأيدهم بعض النفوس الخبيثة من ذوي الشوكة لأغراض سافلة، إلا أنهم لم يثبتوا، ولم يتم لهم أمر، بل كان عارض السوء منهم كسحاب الصيف، كلما ظهر تقشع، والنظام الحقيقي لنوع الإنسان - وهو الدين - لم يزل مستقرا راسخا، في جميع الأجيال، وعلى أي الأحوال اهـ كلام الأفغاني.

فلما كان ما ذكر متأصلا في النفس البشرية مركوزا في الطبيعة الأصلية فإن كثيرا من الفلاسفة الغربيين، عرَّفوا الإنسان بأنه: حيوان له دين.

قال "أجوست سباتييه" أستاذ الفلسفة بجامعة باريس، في كتابه « فلسفة الدين » : إن **الديانة من لوازم الإنسان**، إلى حد أنه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه، إلا إذا حكم على نفسه أن ينفصل عن نفسه، وأن يلاشي في ذاته كل خصائص الإنسانية[٣٦٩].

ولهذا قال الشيخ محمد عبده: إن الإنسان حيوان ناطق متدين بالطبع[٣٧٠].

وقال شاتوبراين: إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي[٣٧١].

---

(٣٦٧) الأعمال الكاملة لمحمد عبده ٥٠١/٣

(٣٦٨) ذن المخاط: سال، الذنان: المخاط.

(٣٦٩) موقف العقل والعلم والعالم ١٤/٢

(٣٧٠) الأعمال الكاملة ٥٠٢/٣

(٣٧١) موقف العقل والعلم والعالم ٤/١

وقال عبد الوهاب المسيري: الإنسان كائن ميتافيزيقي، يَسأَل أسئلة نهائية عن معنى الكون[٣٧٢].

وقال أيضا: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يسمى "العلل الأولى" (من أين جئنا؟ وأين سينتهي بنا المطاف؟ وما الهدف من وجودنا؟). وهو لا يكتفي أبدا بما هو كائن وما هو معطى، ولا يرضى بسطح الأشياء؛ فهو دائب النظر والتدبر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون. وهذه جميعا تساؤلات تجد أصلَها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري (**النزعة الربانية**)، ولذا سمي الإنسان «الحيوان الميتافيزيقي» .

ولا تُوجَد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي أو الرباني في وجود الإنسان وسلوكه. ولهذا، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/المادي، وهو ليس جزءا لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها. قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها بأية حال، فهو دائما قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات. وهو، لهذا كله، غير قابل للرصد من خلال النماذج المُستمَدة من العلوم الطبيعية اهـ من « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » [٣٧٣].

الفائدة الثانية في معنى الفطرة

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانه وينصرانه ويُمَجِّسانه، كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاءَ، هل تُحِسُّون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة: واقرءوا إن شئتم: (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) . متفق عليه.

قال الحافظ في « الفتح » : وأشهر الأقوال أن المراد بالفطرة الإسلام، قال بن عبد البر: وهو المعروف عند عامة السلف، وأجمع أهل العلم بالتأويل على أن المراد بقوله تعالى

(٣٧٢) رحلتي الفكرية (ص ١٩٧)

(٣٧٣) قال الشيخ عبد الكريم زيدان في كتابه أصول الدعوة (ص ١١) : الإسلام هو الأجوبة الصحيحة الحقة لثلاثة أسئلة شغلت عقول البشر في القديم وفي الحديث، وترد على فكر كل إنسان كلما خلا بنفسه وسرح خواطره في أمور الحياة، أو شيع ميتا أو شاهد قبورا. هذه الأسئلة هي: من أين جئنا؟ ولماذا جئنا؟ وإلى أين المصير؟

(فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) الإسلام، واحتجوا بقول أبي هريرة في آخر حديث الباب: اقرؤوا إن شئتم (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) وبحديث عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه أني خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم الحديثَ[٣٧٤]، وقد رواه غيره فزاد فيه: حنفاء مسلمين[٣٧٥]، ورجحه بعض المتأخرين بقوله تعالى: (فِطْرَتَ اللَّهِ) ، لأنها إضافة مدح، وقد أمر نبيه بلزومها، فعلم أنها الإسلام[٣٧٦].

قال ابن القيم: ويدل على صحة ما فسر به الأئمة الفطرة أنها الدين ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عياض بن حمار المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ماأحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي مالم أنزل به سلطانا. وهذا صريح في أنهم خلِقوا على الحنيفية، وأن الشياطين اقتطعتهم بعد ذلك عنها، وأخرجوهم منها، قال تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) ، وهذا يتناول إخراجَ الشياطين لهم من نور الفطرة إلى ظلمة الكفر والشرك، ومن النور الذي جاءت به الرسل من الهدى والعلم إلى ظلمات الجهل والضلال[٣٧٧].

قال الحافظ: وروى أبو داود عن حماد بن سلمة أنه قال: المراد أن ذلك حيث أخذ الله عليهم العهد حيث قال: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) ، ونقله بن عبد البر عن الأوزاعي وعن سحنون، ونقله أبو يعلى بن الفراء عن إحدى الروايتين عن أحمد، وهو ما حكاه الميموني عنه وذكره بن بطة[٣٧٨].

قال الغزالي في « الإحياء » : ولذلك قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) ، فالمراد به إقرارُ نفوسِهم لا إقرارُ الألسنة، فإنهم انقسموا في إقرار الألسنة حيث وجدت الألسنة والأشخاص إلى

---

(٣٧٤) رواه مسلم.

(٣٧٥) رواه الطبراني في الكبير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوما: ألا أحدثكم ما حدثني الله عز وجل به في الكتاب: إن الله عز وجل خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين... الحديث.

(٣٧٦) فتح الباري ٢٤٨/٣

(٣٧٧) أحكام أهل الذمة ٩٥٣/٢ - ٩٥٤

(٣٧٨) فتح الباري ٢٤٩/٣

مُقر وإلى جاحد، ولذلك قال تعالى: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) ، معناه إن اعتبرت أحوالهم شهدت بذلك نفوسهم وبواطنهم، (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) أي: كل آدمي فُطِر على الإيمان بالله عز وجل، بل على معرفة الأشياء على ما هي عليه، أعني أنها كالمُضَمَّنة فيها لقرب استعدادها للإدراك، ثم لما كان الإيمان مركوزا في النفوس بالفطرة انقسم الناس إلى قسمين: إلى من أعرض فنَسِي، وهم الكفار، وإلى من أجال خاطرَه فتذكر فكان كمن حمل شهادة فنسيها بغفلة ثم تذكرها، ولذلك قال عز وجل: (لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) (وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ) (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ) ، وتسمية هذا النمط تذكرا ليس ببعيد، فكأن التذكر ضربان: أحدهما أن يذكر صورةً كانت حاضرةَ الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود الآخر، والآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة[٣٧٩].

قال ابن تيمية: ولهذا كانت الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلومٌ لها، وتقويته وإمداده ونفي المغير للفطرة، فالرسل بُعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها، والكمال يحصل بالفطرة المكَمَّلة بالشِرعة المنزّلة[٣٨٠].

وقال الشيخ محمد عبده في تفسير سورة عبس في قوله تعالى (كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ) ما مثاله: ثم أراد أن يبين أن الهداية التي يسوقها الله إلى البشر على ألسن الرسل ليست ما يحتال لتقريره في النفوس وإيجاده في القلوب، وإنما هي تذكرة تنبه الغافل إلى ما غرز الله في فطرته من الخير، وأودعه غريزته من وجدان معرفة الخالق في الخلقة، فمن صد عنها فإنما هو معاند مقاوم لما يدعوه إليه سره، وتنزع به إليه فما عليك إلا أن تبلغ ما عرفت عن ربك لتذكر به الناسي وتنبه الغافل.

ثم قال: ثم أراد أن يزيد بيانا ويوضح له أن معرفة الله وتوحيده ليسا من العقائد التي يلزم أن تنشأ في القلوب، بل هما مركوزتان في الجبلة ولا تحتاجان إلا إلى التذكير، فإذا ذكرت النفس ذكرت، ولا يمنعها عن الاعتراف والإقرار إلا منازعة الهوى، فإذا خالفت سلطانه لم يكن بينها وبين الإقرار إلا أن تشاءه. فقال: (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ) اهـ [٣٨١].

---

(٣٧٩) إحياء علوم الدين ٨٦/١ - ٨٧

(٣٨٠) مجموع الفتاوى ٣٤٨/١٦

(٣٨١) دلائل التوحيد للقاسمي (ص ٢٦)

وقال ابن عاشور: وصف الإسلام بأنه الفطرة أنبأنا بأن الفطرة تهتدي إلى أصوله وتطمئن إلى شرائعه، والعاقل يعلم أن من قضايا الفطرة ما هو بديهي أو واضحٌ للمتأمل، ومنها ما هو خفي عن المدركات، ومنها ما تضاءل في النفوس لِمَا غَشِيَهَا من سلطان الأهواء النفسية والعادات الذميمة والأخطاء النظرية، على أن العقلاء متفاوتون في إدراك الواضح على قدر القرائح والعلوم، فكانت الفطرة محتاجةً إلى تنبيهِ معصومٍ عن الخطأ في تعريف قضايا ومواقع دلالتها، وهو التنبيهُ المتلقَّى من الوحي الإلهي ليَعصِم الفطرةَ من الميل عن الجادة القويمة[٣٨٢].

قال الطيبي: ذِكرُ هذه الآية عقب هذا الحديث[٣٨٣] يُقَوِّي ما أَوَّله حماد بن سلمة من أوجهٍ، أحدها: أن التعريف في قوله (على الفطرة) إشارة إلى معهود وهو قوله تعالى: (فِطْرَتَ اللَّهِ) ، ومعنى المأمور في قوله: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ) أي: اثبت على العهد القديم. ثانيها: ورود الرواية بلفظ: الملة بدل الفطرة، والدينُ في قوله: (لِلدِّينِ حَنِيفًا) هو عين الملة، قال تعالى: (دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا) ، ويؤيده حديثُ عياضٍ المتقدم. ثالثها: التشبيه بالمحسوس المعايَن ليفيد أن ظهورَه يقع في البيان مبلغ هذا المحسوس، قال: والمراد تمكن الناس من الهدى في أصل الجِبِلَّة والتهيؤ لقبول الدين، فلو تُرِك المرءُ عليها لاستمر على لزومها ولم يُفارقها إلى غيرها، لأنَّ حُسْن هذا الدين ثابتٌ في النفوس، وإنما يُعدَل عنه لآفة من الآفات البشرية كالتقليد انتهى.

قال الحافظ: وإلى هذا مال القرطبي في « المفهم » ، فقال: المعنى أن الله خلق قلوبَ بني آدم مؤهَّلةً لقبول الحق كما خلق أعينَهم وأسماعَهم قابلةً للمرئيات والمسموعات، فما دامت باقيةً على ذلك القبول وعلى تلك الأهلية أدركت الحقَّ، ودينُ الإسلام هو الدين الحق، وقد دل على هذا المعنى بقية الحديث حيث قال: كما تُنتَج البهيمة، يعني أن البهيمة تلد الولد كاملَ الخِلقة، فلو تُرك كذلك كان بريئا من العيب، لكنهم تصرفوا فيه بقطع أذنه مثلا فخرج عن الأصل، وهو تشبيهٌ واقع ووجهُه واضحٌ، والله أعلم[٣٨٤].

وقال ابن السبكي في الحديث: أي لو ترك على الفطرة التي ولد عليها لاستدل بها على خالقه، (إلا أن أبويه يهودانه) أي: يصيران سببا في تهوده أو تنصره أو تمجسه، بما

---

(٣٨٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٢١)

(٣٨٣) يعني حديث: ما من مولود ... الخ.

(٣٨٤) فتح الباري ٢٤٩/٣

يلقيانه إليه من الكفر، ويربيانه عليه، وهذا أصح الأقوال في تأويل هذا الحديث، وعليه أكثر العلماء، وحاصله أن الفطرة: الطبعُ السليم المتهيء لقبول الدين، وهو من باب إطلاق القابل على المقبول[٣٨٥].

وقال ابن تيمية: أما قوله صلى الله عليه وسلم: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، فالصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) ، وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة. فإن حقيقة الإسلام أن يستسلم لله؛ لا لغيره وهو معنى: لا إله إلا الله، وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فقال: كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ بيَّن أن سلامة القلب من النقص كسلامة البدن، وأن العيب حادث طارئ، قال: ومثل الفطرة مع الحق: مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس: مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس، وكذلك أيضا كل ذي حس سليم يحب الحلو إلا أن يعرض في الطبيعة فسادٌ يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مرا[٣٨٦].

وقال الحافظ: ويؤيد المذهب الصحيح أن قوله: فأبواه يهودانه الخ، ليس فيه لوجود الفطرة شرطٌ، بل ذكر ما يمنع موجبها، كحصول اليهودية مثلا متوقفٌ على أشياء خارجة عن الفطرة بخلاف الإسلام[٣٨٧].

قال ابن تيمية: ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلما، وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلامَ ما لم يمنعها مانع هي فطرة الله التي فطر الناس عليها[٣٨٨].

---

(٣٨٥) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (ص ٥٦)

(٣٨٦) مجموع الفتاوى ٢٤٥/٤ - ٢٤٧

(٣٨٧) فتح الباري ٢٥٠/٣.

(٣٨٨) مجموع الفتاوى ٢٤٧/٤

وقال بن القيم: ليس المراد بقوله: يولد على الفطرة، أنه خرج من بطن أمه يعلم الدينَ، لأن الله يقول: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) ، ولكن المراد أن فطرته مقتضيةٌ لمعرفة دين الإسلام ومحبته، فنفسُ الفطرة تستلزم الإقرارَ والمحبة، وليس المراد مجردَ قبول الفطرة لذلك، لأنه لا يتغير بتهويد الأبوين مثلا بحيث يخرجان الفطرة عن القبول، وإنما المراد أن كل مولود يولد على إقراره بالربوبية، فلو خُلِّي وعدمَ المعارِض لم يَعدِل عن ذلك إلى غيره، كما أنه يولد على محبة ما يلائم بدنَه من ارتضاع اللبن حتى يصرفه عنه الصارف، ومِن ثَمَّ شُبِّهت الفطرة باللبن بل كانت إياه في تأويل الرؤيا والله أعلم. نقله الحافظ في « الفتح » [٣٨٩].

هذا ولابن عاشور بسطُ كلامٍ في معنى الفطرة رأيته في كلامه على آيتين من كتاب الله تعالى، فقد قال في تفسير قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ) الآية: وفطرت الله بدل من حنيفا بدل اشتمال، فهو في معنى الحال من الدين أيضا، وهو حال ثانية، فإن الحال كالخبر تتعدد بدون عطف على التحقيق عند النحاة. وهذا أحسن لأنه أصرح في إفادة أن هذا الدين مختص بوصفين هما: التبرؤ من الإشراك، وموافقته الفطرة، فيفيد أنه دين سمح سهل لا عنت فيه. ونظيره قوله تعالى: (وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا) أي: الدين الذي هو فطرة الله، لأن التوحيد هو الفطرة، والإشراك تبديل للفطرة.

والفطرة أصله اسم هيئة من الفطر وهو الخلق مثل الخلقة كما بينه قوله (الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) أي: جبل الناس وخلقهم عليها، أي: متمكنين منها. فحرف الاستعلاء مستعار لتمكن ملابسة الصفة بالموصوف تمكنا يشبه تمكن المعتلي على شيء، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ) ، وحقيقة المعنى: التي فطر الناس بها.

ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين، وجعل تعاليمَه مناسبة لخِلقتهم غير مجافية لها[٣٩٠]، غير نائين عنه ولا منكرين له، مثل إثبات الوحدانية لله، لأن التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظرَ الصحيح حتى لو تُرِك

---

(٣٨٩) فتح الباري ٢٤٩/٣

(٣٩٠) قال الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة ١٥٧/٢ : الشرع نازلٌ على دستور الطبائع البشرية اهـ. وقال فيه أيضا ١٩٠/٢ : طريقة الأنبياء عليهم السلام التي ارتضاها الله للناس هي إصلاح الطبيعة ودفع اعوجاجها، لا سلخها عن مقتضياتها اهـ.

الإنسان وتفكيرَه ولم يُلقَّن اعتقادا ضالا لاهتدى إلى التوحيد بفطرته[٣٩١]. قال ابن عطية: والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أي: الفطرة أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي معدة ومهيئة لأن يميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه. اهـ .

وإن لم أر من أتقن الإفصاح عن معنى كون الإسلام هو الفطرة فأبينه: بأن الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخصُّ نوعَ الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلافُ الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمرٍ من غير سببه خلافُ الفطرة العقلية، وهو المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، وجزْمُنا بأن ما نبصره من الأشياء هو حقائق ثابتة في الوجود ونفسِ الأمر فطرةٌ عقلية، وإنكار السوفسطائية ثبوتَ المحسوسات في نفس الأمر خلافُ الفطرة العقلية.

وقد بيَّن أبو علي ابن سينا حقيقة الفطرة في كتابه « النجاة » فقال: ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل لكنه لم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهدَ المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلا، وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسةً بالذات بل هي مبادئ للمحسوسات. فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها: إما شهادة الكل مثل: أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر وإما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم. وليست الذائعات من جهة ما هي ذائعات مما يقع التصديق بها في الفطرة، فما كان من

---

(٣٩١) قال الزمخشري في « الكشاف » : والفطرة: الخلقة، ألا ترى إلى قوله (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) والمعنى: أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوبا للعقل، مساوقا للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي غيري، وقوله عليه السلام: كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه اهـ . الكشاف ٤٧٩/٣

الذائعات ليس بأولي عقلي ولا وهمي فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبا وربما دعا إليها محبة التسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقا صرفا فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق اهـ.

فوصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جارٍ على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضا، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته.

وقوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة لأن طلب المصالح من الفطرة. وتفصيل ذلك ليس هذا موضعه وقد بينته في كتابي المسمى « مقاصد الشريعة الإسلامية ».

واعلم أن شواهد الفطرة قد تكون واضحة بينة وقد تكون خفية، كما يقتضيه كلام الشيخ ابن سينا، فإذا خَفِيت المعاني الفطرية أو التبست بغيرها فالمضطلعون بتمييزها وكشفها هم العلماء الحكماء الذين تمرسوا بحقائق الأشياء والتفريق بين متشابهاتها، وسبروا أحوال البشر، وتعرضت أفهامهم زمانا لتصاريف الشريعة، وتوسموا مراميها وغاياتها، وعصموا أنفسهم بوازع الحق عن أن يميلوا مع الأهواء.

إن المجتمع الإنساني قد مني عصورا طويلة بأوهام وعوائد ومألوفات أدخلها عليه أهل التضليل، فاختلطت عنده بالعلوم الحق، فتقاول الناس عليها وارتاضوا على قبولها، فالتصقت بعقولهم التصاقَ العنكبوت ببيته، فتلك يخاف منها أن تتلقى بالتسليم على مرور العصور فيعسر إقلاعهم عنها وإدراكهم ما فيها من تحريف عن الحق، فليس لتمييزها إلا أهل الرسوخ أصحاب العلوم الصحيحة الذين ضربوا في الوصول إلى الحقائق كلَّ سبيل، واستوضحوا خطيرها وسليمها فكانوا للسابلة خيرَ دليل.

وكون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية، وهذا ما أفاده قوله (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) ، فالإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور وصالح بجميع الأمم، ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية ليكون

صالحا للناس كافة وللعصور عامة، وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يسرا لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة.

وفي قوله (الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) بيان لمعنى الإضافة في قوله (فِطْرَتَ اللَّهِ) وتصريح بأن الله خلق الناس سالمةً عقولُهم مما ينافي الفطرة من الأديان الباطلة والعادات الذميمة، وأن ما يَدخُل عليهم من الضلالات ما هو إلا من جراء التلقي والتعود، وقد قال النبيء صلى الله عليه وسلم: يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء، أي: كما تولد البهيمة من إبل أو بقر أو غنم كاملة جمعاء أي بذيلها، أي: تولد كاملة ويَعمَد بعض الناس إلى قطع ذيلها وجدعه وهي الجدعاء، و (تحسون) تدركون بالحس، أي حاسة البصر. فجعل اليهودية والنصرانية مخالفة الفطرة، أي في تفاريعهما[٣٩٢].

وقال في تفسير قوله تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) : فأفادت الآية أن اللهَ كوَّن الإنسانَ تكوينا ذاتيا متناسبا ما خلق له نوعه من الإعداد لنظامه وحضارته، وليس تقويم صورة الإنسان الظاهرة هو المعتبر عند الله تعالى ولا جديرا بأن يقسم عليه، إذ لا أثر له في إصلاح النفس، وإصلاح الغير، والإصلاح في الأرض، ولأنه لو كان هو المراد لذهبت المناسبة التي في القسم بالتين والزيتون وطور سينين والبلد الأمين، وإنما هو متمم لتقويم النفس قال النبيء صلى الله عليه وسلم: إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم، فإن العقل أشرف ما خص به نوع الإنسان من بين الأنواع.

فالمرضي عند الله هو تقويم إدراك الإنسان ونظره العقلي الصحيح، لأن ذلك هو الذي تصدر عنه أعمال الجسد، إذ الجسم آلة خادمة للعقل، فلذلك كان هو المقصود من قوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) وأما خلق جسد الإنسان في أحسن تقويم فلا ارتباط له بمقصد السورة، ويظهر هذا كمال الظهور في قوله: (ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ) فإنه لو حمل الرد أسفل سافلين على مصير الإنسان في أرذل العمر إلى نقائص قوته كما فسر به كثير من المفسرين لكان نبوه عن غرض السورة أشد، وليس ذلك مما يقع فيه تردد السامعين حتى يحتاج إلى تأكيده بالقسم، ويدل لذلك قوله بعده: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) لأن الإيمان أثر التقويم لعقل الإنسان الذي يلهمه السير في أعماله على

(٣٩٢) التحرير والتنوير ٢١/٨٩ - ٩٣

الطريق الأقوم، ومعاملة بني نوعه السالمين من عدائه معاملة الخير معهم على حسب توافقهم معه في الحق فذلك هو الأصل في تكوين الإنسان إذا سلِم من عوارض عائقة من بعض ذلك مما يعرض له وهو جنين إما من عاهة تلحقه لمرض أحد الأبوين، أو لفساد هيكله من سقطة أو صدمة في حمله، وما يعرض له بعد الولادة من داء معضل يعرض له يترك فيه اختلال مزاجه فيحرف شيئا من فطرته كحماقة السوداويين والسكريين أو خبال المختبلين، ومما يدخله على نفسه من مساوي العادات كشرب المسكرات وتناول المخدرات مما يورثه على طول انثلام تعقله أو خور عزيمته.

والذي نأخذه من هذه الآية أن الإنسان مخلوق على حالة الفطرة الإنسانية التي فطر الله النوع ليتصف بآثارها، وهي الفطرة الإنسانية الكاملة في إدراكه إدراكا مستقيما مما يتأدى من المحسوسات الصادقة، أي الموافقة لحقائق الأشياء الثابتة في نفس الأمر، بسبب سلامة ما تؤديه الحواس السليمة، وما يتلقاه العقل السليم من ذلك ويتصرف فيه بالتحليل والتركيب المنتظمين، بحيث لو جانبته التلقينات الضالة والعوائد الذميمة والطبائع المنحرفة والتفكير الضار، أو لو تسلطت عليه تسلطا ما فاستطاع دفاعها عنه بدلائل الحق والصواب، لجرى في جميع شؤونه على الاستقامة، ولما صدرت منه إلا الأفعال الصالحة ولكنه قد يتعثر في ذيول اغتراره ويرخي العنان لهواه وشهوته، فترمي به في الضلالات، أو يتغلب عليه دعاة الضلال بعامل التخويف أو الإطماع فيتابعهم طوعا أو كرها، ثم لا يلبث أن يستحكم فيه ما تقلده فيعتاده وينسى الصواب والرشد.

ويفسر هذا المعنى قول النبيء صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا يولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، الحديث، ذلك أن أبويه هما أول من يتولى تأديبه وتثقيفه وهما أكثر الناس ملازمة له في صباه، فهما اللذان يلقيان في نفسه الأفكار الأولى، فإذا سلم من تضليل أبويه فقد سار بفطرته شوطا، ثم هو بعد ذلك عرضة لعديد من المؤثرات فيه، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، واقتصر النبيء صلى الله عليه وسلم على الأبوين لأنهما أقوى أسباب الزج في ضلالتهما، وأشد إلحاحا على ولدهما. ولم يعرج المفسرون قديما وحديثا على تفسير التقويم بهذا المعنى العظيم، فقصروا التقويم على حسن الصورة[٣٩٣].

---

(٣٩٣) التحرير والتنوير ٤٢٤/٣٠ - ٤٢٦

الفائدة الثالثة في تهافت القول بتأليه الطبيعة

قال محمد قطب: إن **تأليه الطبيعة** – سواء في مجال العلم أو الفن أو أي مجال آخر – لهو المهرب الوجداني الذي لجأت إليه أوروبا لتهرب من إله الكنيسة الذي تستعبد الناسَ باسمه في كل مجالات الحياة: الروحية والفكرية والمالية والسياسية والعلمية .. الخ، وتخترع إلها آخر له معظم صفات الله الخالق البارئ المصور، ولكن ليست له كنيسة وليست له التزامات ! وإلا فما "الطبيعة" في مجال البحث العلمي على الخصوص؟ ومن أين لها صفة الخلق؟ والخلق بهذه الدقة المعجزة التي يتحدثون عنها سواء في الفلك أو الكيمياء أو الفيزياء أو الطب أو علم وظائف الأعضاء أو علم الحياة ؟!

ثم إذا كانت – كما يقول دارون – تخلق دون قصد معين ولا تدبير، فكيف خلقت الإنسان الذي يتصف بالقصد والتدبير ؟ أي: بعبارة أخرى: كيف يخلق الخالق من هو أعلى منه وأكمل وأدق ؟!

ألا إنها أسطورة "علمية"! ضخمة في عصر العلم ! ومع ذلك فهي العملة السارية في كل كتب العلم الغربي بلا استثناء ! اقرأ في أي كتاب علمي تجد "الطبيعة" Nature مشارا إليها على أنها الخالق الفعال لما يريد، الذي لا يسأل عما يفعل وهم يسألون !

إنها المهرب الوجداني الذي لجأت إليه أوروبا لتهرب من إله الكنيسة وتجد ما تتعبده في ذات الوقت، إذ الإنسان مفطور على العبادة سواء في ضلاله أو هداه، أما أن يتحدث عنها الذين يسمون أنفسهم "علماء"! وبصيغة الجد لا الهزل، فمهزلة لا يفسرها شيء إلا حقيقة واحدة، هي أن الإنسان حين ينتكس في جاهليته – بعيدا عن الهدى الرباني – يمكن أن يصدر عنه أي شيء على الإطلاق، مهما كان بعيدا عن المنطق وبعيدا عن المعقول.

ولكن الجريمة الكبرى في هذا الشأن تقع على عاتق الكنيسة بادئ ذي بدء، التي أقامت ذلك الحاجز من العداء بين الدين والعلم، الذي ظل يتفاقم حتى وصل – على يد الشياطين – إلى استخدام العلم ذريعة إلى القضاء على الدين[٣٩٤].

قلت: جاء في « الموسوعة العربية العالمية » في ترجمة عبد الوهاب المسيري - رحمه الله - ما نصه: وتعد موسوعته الضخمة « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد » (٨ مجلدات، ١٩٩٨م) إنجازا فرديا فريدا في تاريخ الثقافة العربية

---

(٣٩٤) مذاهب فكرية معاصرة (ص ٥٢ - ٥٣)

المعاصرة. ففي هذا العمل، كما في موسوعة العلمانية الشاملة التي يعمل على إنجازها في أربعة مجلدات، يطرح المسيري رؤيته لتاريخ الإنسان عبر مفاهيم مركزية كالحلولية والطبيعة ونهاية التاريخ والعلمانية.

ومدار هذه الرؤية هو أن الحلولية ظاهرة عامة في الثقافات الإنسانية، كما في الحركات الصوفية، لكنها **السمة الرئيسية للحضارة الغربية منذ عصر النهضة. وتعني الحلولية إحلال الألوهية في الطبيعة، أو جعل الطبيعة إلاها كما في الإشارة الغربية إلى الطبيعة بوصفها أُمًّا. مما يؤدي إلى ما يصفه المسيري بالعلمانية الشاملة، أي: نزع القداسة الإلاهية وجعل الطبيعة مركز الكون**. ويؤدي هذا إلى فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية لا عن الدولة فحسب، كما في المفهوم السائد للعلمانية، وإنما عن حياة الإنسان في جانبها الخاص والعام، وذلك بجعلها نسبية ومتغيرة، إلى أن يصل الأمر إلى العلم المنفصل عن القيمة، والجسد المنفصل عن القيمة، وإلى فصل الحياة الإنسانية ككل عن القيم لتهيمن الواحدية المادية. ويرى المسيري أن السعي لتسخير الطبيعة وما نتج عنه من دمار لها، وما يشاهد من استغلال للإنسان عبر الاستعمار وغيره، وكذلك الحروب العالمية، وتآكل الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الإنسانية، هي مظاهر لتلك العلمانية الشاملة في النموذج الحضاري الغربي المهيمن على العالم حاليا اهـ من الموسوعة.

قال محمد قطب: قلنا من قبل: إن ذلك كان مهرباً "وجدانياً" تهرب به أوروبا من إله الكنيسة الذي تستعبدهم باسمه، وتفرض عليهم ألوانا من السلطان الغشوم.

ولكن .. ما هذه " الطبيعة " ؟ كيف يتأتى " لعاقل " – وقد كان هذا عهد إحياء "العقل" على هدى الهيلينية المعادة – كيف يتأتى لعاقل أن يقول – مثلاً – ما قاله دارون عن الطبيعة: " إنها تخلق كل شيء . ولا حد لقدرتها " ؟!!

كيف يتأتى لعاقل أن يجعل من هذه الطبيعة كائناً – مفكراً أو غير مفكر [٣٩٥] – يسيطر على الكون ويحدد مقاديره ؟!!

كيف بدا لهؤلاء العقلاء ألا يسألوا أنفسهم: ما هذه الطبيعة التي يتعبدونها على وجه التحديد ؟! مخلوقة هي أم خالقة ؟ عاقلة أم غير عاقلة ؟ وكيف أنشأت نفسها وأنشأت قوانينها التي تحكم الكون ؟ وأي سلطة لهذه القوانين يسير الكون بمقتضاها ؟ ومن أين لها هذه " الحتمية " التي تفرضها على الكون ؟

---

[٣٩٥] يقول دارون – رغم قولته السابقة – إن الطبيعة تخبط خبط عشواء في تطورها !

ثم ما الفرق – في حقية الواقع – بين هذا المعبود الجديد الذي تنسب له القوة والسيطرة والخلق والهيمنة المطلقة على الكون، وبين الله الذي نبذوه وانسلخوا من عبادته لأنه " غير معقول " و " غير مفهوم " ؟!

وحين أبوا أن يخضعوا لقوة " غيبية " لا يرونها .. فكيف تأتى لهم ألا يسألوا أنفسهم عن هذه الطبيعة: غيب هي أم شهود ؟!! فإن كانت " مظاهرها " مشهودة في السموات والأرض، والمادة والشعاع، فما " هي " .. " هي " في كنهها وحقيقتها ؟ " هي " التي تجعل السماء سماء والأرض أرضاً ، والمادة مادة؟ أليست " هي " غيباً مكنوناً لا تدركه الحواس؟!

وهل كان " الله " غير ذلك ؟

غيباً لا تدركه الحواس، ولكن مظاهر قدرته هي السموات والأرض والمادة والإشعاع؟!!

لقد كانت حماقة جاهلية كبيرة، تلك التي وقع فيها " المتنورون " من الأوروبيين ! (٣٩٦).

وقال أيضا: ودار الزمن دورة أخرى فانتقلت أوروبا – فيما يقال – من سيادة العقل إلى سيادة الطبيعة، حين كشف العلم مزيدا من أسرار الكون واقتنع "المفكرون" أن الأصل الذي ينبغي الرجوع إليه هو "الطبيعة" لأنها هي التي تنقش في العقل ما يتولد فيه من أفكار. فليس مصدر المعرفة إذا هو الوحي الرباني – وقد نبذوه وراءهم ظهريا سواء منه ما كان حقيقيا بلا تحريف، وما اخترعته الكنيسة من عندها، وقالت إنه من وحي الله – ولا هو العقل، الذي لا ينشئ – ولا ينبغي له أن ينشئ – شيئا من عنده – إنما هو الطبيعة: هو عالم الحس.. هو الحقيقية الموضوعية.

يقول الدكتور محمد البهي في تلخيصه الجيد الذي نقلناه من قبل عن الفلسفة الوضعية وتقديرها للطبيعة: " ومعنى تقديرها للطبيعة على هذا النحو أن الطبيعة – في نظرها – هي التي تنقش الحقيقة في ذهن الإنسان، وهي التي توحي بها وترسم معالمها الواضحة، هي التي تكون عقل الإنسان، والإنسان – لهذا - لا يملى عليه من خارج الطبيعة، أي لا يملى عليه مما وراءها، كما لا يملى عليه من ذاته الخاصة، إذ ما يأتي من ما وراء الطبيعة خداع للحقيقة وليست (هي) حقيقة أيضا !

---

(٣٩٦) جاهلية القرن العشرين (ص ٦٦ - ٦٧)

" وبناء على ذلك يكون " الدين" – وهو وحي (أي ما بعد الطبيعة) – خداعا ! وهو وحي ذلك الموجود الذي لا يحده ولا يمثله كائن من كائنات الطبيعة هو وحي الله الخارج عن هذه الطبيعة كلية.

" وكذلك " المثالية العقلية " وهم لا يتصل بحقيقة هذا الوجود الطبيعي، إذ هي تصورات الإنسان من (عند) نفسه، من غير أن يستلهم فيها الطبيعة المنثورة التي يعيش فيها وتدور حوله.

" إن عقل الإنسان في منطق هذه الفلسفة – أي ما فيه من معرفة – وليد الطبيعة التي تتمثل في الوراثة والبيئة والحياة الاقتصادية والاجتماعية، إنه مخلوق، ولكن خالقه الوجود الحسي " [٣٩٧].

ولقد يفهم من هذا لأول وهلة أن العقلانية التي تتبعنا أطوارها في عصر النهضة وما بعدها قد انتهت وحلَّ محلَّها طور جديد لا يمت لها بصلة .. ولكن هذا غير الواقع، لقد تغير الإله المعبود عندهم بالفعل فلم يعد هو العقل، وإنما صار هو الطبيعة التي قال عنها دارون: " الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق " ، ولكن الإله الجديد لم يقتل الإله الأول، ولم يخرجه من الساحة ليحل محله، إنما قيده فقط بقيوده وأخضعه لشروطه، وإن كان قد شد على يديه في حرارة مؤيدا ومؤازرا في نقطة واحدة معينة هي نفي الإله الحقيقي - سبحانه وتعالى - وإخراجه نهائيا من الساحة (نستغفر الله) وإن اختلفت زوايا الرصد واختلف " المنطق " المستخدم، فالإله الأول – العقل – ينبذه بحجة أنه "غير معقول" !! والإله الثاني – الطبيعة – ينبذه لأنه لا يدرك بالحس ولا يخضع للتجربة في المعمل !! تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا[٣٩٨].

قال ابن الجوزي: لما رأى إبليس قلةَ موافقته على جحد الصانع لكون العقول شاهدةً بأنه لا بد للمصنوع من صانع، حسَّن لأقوام أن هذه المخلوقات فِعْلُ الطبيعة[٣٩٩].

وقال الكواكبي: وإذا نظرنا في أنَّ هؤلاء أنفسهم هم في آنٍ واحد يشددون النَّكير على الدِّين من جهة، قائلين: إنَّ ضرره أكبر من نفعه، ويهيجون من جهةٍ أخرى مؤثِّرات أدبية وهمية محضا يرون أنه لا بدَّ منه في بناء الأمم، وذلك مثل حبِّ الوطن وخيانته، وحبِّ

---

(٣٩٧) من كتاب " الفكر الإسلامي الحديث " (٢٩٨-٢٩٩)

(٣٩٨) مذاهب فكرية معاصرة (ص ٥٢٤ - ٥٢٥)

(٣٩٩) تلبيس إبليس (ص ٤١)

الإنسانية والإساءة إليها، والسُّمعة الحسنة وعكسها، والذِّكر التاريخي بالخير أو الشَّر، ونحو ذلك مما هو لا شيء في ذاته، ولا شيء أيضا بالنسبة إلى تأثير طاعة الله والخوف منه، لأنَّ (الله) حقيقةٌ لا ريب فيها، بل ولا خلاف إلا في الأسماء بين (الله) وبين (مادة) أو (طبيعة)، ولولا أنَّ الماديين والطبيعيين يأبون الاسترسال في البحث في صفات ما يسمونه مادة أو طبيعة، لالتقوا - ولا شك - مع الإسلام في نقطة واحدة، فارتفع الخلاف العلمي وأسلم الكلُّ لله[٤٠٠].

ولابن القيم كلام نفيسٌ فيما نسب للطبيعة وهي منه براء، نقله الشيخ بكر أبو زيد في « معجم المناهي اللفظية » ، فقال تحت لفظ (الطبيعة[*]) : لابن القيم - رحمه الله تعالى – تحرير بالغ في هذا الإطلاق وحكمه، هذا نصه: وكأني بك أيها المسكين تقول: هذا كلُّه من فعل الطبيعة، وفي الطبيعة عجائب وأسرار، فلو أراد الله أن يهديك لسألتَ نفسَك بنفسك وقلت: أخبرني عن هذا الطبيعة: أهي ذات قيمة بنفسها لها علمٌ وقدرة على هذه الأفعال العجيبة، أم ليست كذلك بل عرض وصفة قائمة بالمطبوعة تابعة له محمولة فيه ؟ فإن قالت لك: بل هي ذات قائمة بنفسها لها العلم التام والقدرة والإرادة والحكمة؛ فقل لها: هذا هو الخالق البارئ المصور فلِمَ تسمينه طبيعة ؟ ويا لله من ذكر الطبائع ومن يرغب فيها فهلا سميته بما سمى به نفسَه على ألسن رسله ودخلتِ في جملة العقلاء والسعداء ؟ فإن هذا الذي وصفت به الطبيعة صفتُه تعالى، وإن قالت لك: بل الطبيعة عرض محمول مفتقر إلى حامل، وهذا كلُّه فعلُها بغير علمٍ منها، ولا إرادة ولا قدرة ولا شعور أصلا، وقد شوهد من آثارها ما شوهد، فقل لها: هذا ما لا يصدقه ذو عقل سليم، كيف تصدر هذه الأفعال العجيبة والحِكم الدقيقة التي تعجز عقول العقلاء عن معرفتها وعن القدرة عليها ممن لا عقل له ولا قدرة ولا حكمة ولا شعور ؟ وهل التصديق بمثل هذا إلا دخولٌ في سلك المجانين والمبرسمين ؟ ثم قل لها بعد: ولو ثبت لك ما ادعيت فمعلوم أن مثل هذه الصفة ليست بخالقة لنفسها، ولا مبدعة لذاتها، فمن ربُّها ومبدعها وخالقها ؟ ومن طبَعها وجعلها تفعل ذلك ؟ فهي إذاً من أدل الدلائل على بارئها وفاطرها، وكمال قدرته وعلمه وحكمته، فلم يُجْدِ عليك تعطيلُك ربَّ العالم وجحدُك لصفاته وأفعاله إلا مخالفتك العقلَ والفطرة، ولو حاكمناك إلى الطبيعة لرأيناك أنك خارج عن

---

(٤٠٠) طبائع الاستبداد (ص ١٣٨ - ١٣٩)

[*] الطبيعة : مفتاح دار السعادة ص/ ٢٨٢ – ٢٨٣ . طريق الهجرتين ص/ ٢١٧ – ٢١٨ .

موجبها، فلا أنت مع موجب العقل ولا الفطرة ولا الطبيعة ولا الإنسانية أصلا، وكفى بذلك جهلاً وضلالاً. فإن رجعتِ إلى العقل وقلت: لا يوجد حكمة إلا من حكيم قادر عليم، ولا تدبير متقن إلا من صانع قادر مختار مدبر عليم بما يريد قادر عليه لا يعجزه ولا يؤوده؛ قيل لك: قد أقررت – ويحك! – بالخلاق العظيم الذي لا إله غيره ولا رب سواه، فدع تسميته: طبيعة أو عقلاً فعالاً أو موجباً بذاته، وقل: هذا هو الله الخالق البارئ المصور رب العالمين وقيوم السموات والأرضين، ورب المشارق والمغارب، الذي أحسن كل شيء خلقه وأتقن ما صنع. فمالك جحدت أسماءه وصفاته وذاته وأضفت صنيعه إلى غيره وخلقه إلى سواه ؟ مع أنك مضطر إلى الإقرار به وإضافة الإبداع والخلق والربوبية والتدبير إليه، ولابد، والحمد لله رب العالمين. على أنك لو تأملت قولك: (طبيعة) ومعنى هذه اللفظة؛ لدلَّك على الخالق البارئ لفظُها كما دل العقول عليه معناها؛ لأن طبيعة فعيلة بمعنى مفعولة، أي مطبوعة ولا يحتمل غير هذا البتة، لأنها على بناء الغرائز التي ركبت في الجسم ووضعت فيه كالسجية والغريزة والبحيرة والسليقة والطبيعة، فهي التي طبع عليها الحيوان، وطبعت فيه، ومعلومٌ أن طبيعةً من غير طابع لها محالٌ، فقد دل لفظ الطبيعة على البارئ تعالى، كما دل معناها عليه، والمسلمون يقولون: إن الطبيعة خلق من خلق الله مسخر مربوب، وهي سنته في خليقته التي أجراها عليه، ثم إنه يتصرف فيها كيف يشاء وكما شاء، فيسلبها تأثيرها إذا أراد، ويقلب تأثيرها إلى ضده إذا شاء ليرى عباده أنه وحده الخالق البارئ المصور، وأنه يخلق ما يشاء كما يشاء: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) وأن الطبيعة التي انتهى نظر الخفافيش إليها إنما هي خلق من خلقه بمنزلة سائر مخلوقاته، فكيف يحسن بمن له حظ من إنسانية أو عقل أن ينسى من طبعها وخلقها، ويحيل الصنع والإبداع عليها ؟ ولم يزل الله سبحانه يسلبها قوتها ويحيلها ويقلبها إلى ضد ما جعلت له حتى يرى عباده أنها خلقه وصنعه مسخرة بأمره: (أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) انتهى[٤٠١].

٣ – الحكم **العادي**: وهو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة تكرر القِران بينهما على الحِسِّ مع صحة التخلف، كإثبات أن النار محرقة وأن الطعام يشبع[٤٠٢].

---

(٤٠١) معجم المناهي اللفظية (ص ٣٤٧ - ٣٤٩)

(٤٠٢) الكليات (ص ٣٨١) ، وشرح الخريدة البهية (ص ٣١). وإسناد الحكم للعادة مجاز عقلي، وإلا فالعادة ليست حاكمة وإنما الحاكم أهلُها. الدسوقي (ص ٥١)

وينحصر في أربعة أقسام:

- ربط وجود بوجود، كربط وجود الشبع بوجود الأكل.
- وربط عدم بعدم، كربط عدم الشبع بعدم الأكل.
- وربط وجود بعدم، كربط وجود البرد بعدم الستر.
- وربط عدم بوجود، كربط عدم الإحراق بوجود الماء[٤٠٣].

فإدراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا[٤٠٤].

والقضايا التي يكون الحكم فيها للعادة تسمى عند المناطقة المجربات أو التجريبات، قالوا: وهي ما يحكم فيه العقل بواسطة التجربة، وهي تكرر المشاهدة مرة بعد أخرى بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق، كقولنا: شرب السَّقَمُونيا[٤٠٥] يُسهِّل الصفراء، وهذا الحكم إنما يحصل بواسطة مشاهدات كثيرة[٤٠٦].

قال ابن خلدون: التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن[٤٠٧].

---

(٤٠٣) حاشية الباجوري على السنوسية (ص ٣٥)

(٤٠٤) الدسوقي (ص ٥٩)

(٤٠٥) قال مجد الدين الفيروزآبادي: السَّقَمونيا: نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دَبِقة، وتجفف، وتدعى باسم نباتها أيضا، مضادتها للمعدة والأحشاء أكثرُ من جميع المسهلات، وتُصْلَح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون، ست شعيرات منها إلى عشرين شعيرة يسهل المِرَّةَ الصفراء واللزوجات الردية من أقاصي البدن، وجزء منه بجزء من تُرْبُذٍ في حليب على الريق لا يترك في البطن دودة، عجيب في ذلك، مجرب اهـ من « القاموس » .

تنبيه: قال ابن حجر الهيتمي في « الفتاوى الحديثية » : وسئلت عن حقيقة السقمونيا ما هي؟ فأجبت بقولي: السقمونيا صمغ شجر يؤتى به من أنطاكية البلد المشهورة، وهذا هو الدواء المشهور بالمحمودة بين الناس، وهو من مسهلات الصفراء خاصة، والشربة منه مقدار قيراطين، ولا ينبغي لأحد أن يستعمله إلا بعد مشاورة طبيب حاذق، وكذا سائر ما يرى في كتب الطب، ينبغي لمن يراه ألا يقدم على استعماله إلا بعد مشاورة الطبيب وإلا فتركه متعين، ومن ثَم قال بعض حذاق الأطباء: كُتبُنا قاتلة للفقهاء. أي: فإنهم يرون مفردا أو مركبا في باب وأنه يستعمل لكذا فيأخذونه ويستعملونه لما وصف له في ذلك الباب مع غفلتهم عن كون استعماله مشروطا بشروط أُخَر لم يذكروها في ذلك الباب بل في غيره من الكليات أو باب آخر، والدواء إذا استعمل مع عدم استيفاء شروط استعماله يكون مضرا ضررا عظيما حتى ربما جر إلى القتل، ولا يغرن الإنسان أنه ربما هجم على استعمال شيء ولم يضره لأن ذلك كمن رأى مسبعة فخاطر ومرَّ فيها مرة فلم يتعرض له شيء من سباعها لأمر عرض لهم فاغتر ومر فيها مرة ثانية فرأوه فافترسوه لعدم عروض تلك العوارض التي عرضت لها أولا، والحاصل أن المغتر ليس بمحمود وإن سلم اهـ . الفتاوى الحديثية (ص ٢١)

(٤٠٦) التعريفات (ص ٢٦٠)، وصبان (ص ٤٧) ، وهداية المريد لمحمد عليش (ص ٧)

(٤٠٧) المقدمة (ص ٧١٤)

قلت: وهذا حقيقة الحكم العادي، لذلك قال الغزالي في التجريبات: وقد يعبر عنها باطراد العادات[408]، وقال الأخضري في شرح سلمه: ثالثها: التجريبات، وهو ما يحصل من العادات[409].

قال الزركشي: اعلم أن مادة العادة تقتضي تكرر الشيء وعودَه تكررا كثيرا يخرج عن كونه وقع بطريق الاتفاق، وإلى هذا أشار القاضي أبو بكر الأصولي وغيره وقالوا: الإنسان إذا تعسر فأخذ السقمونيا فأسهلته ثم أخذه مرة أخرى وهكذا، وقع العلم عنده بأنه متى شربها أسهلته[410].

وقال التهانوي: حاصل التعريف أن المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لإحساسات كثيرة متكررة **من غير علاقة عقلية**، لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعُر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة، وذلك القياس هو أنه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائميا أو أكثريا، لأن الأمور الاتفاقية لا تقع إلا نادرا، فلا بد أن يكون هناك سببٌ **وإن لم تُعرَف ماهية ذلك السبب**، وإذا عُلم حصول السبب عُلِم حصول المسبَّب، مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل للصفراء.

قال: ثم الظاهر أن مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في التواتر لا بلوغ المشاهدة إلى حد معين من الكثرة[411].

قال عبد الرحمن حبنكة: في الأحكام العادية لا نراقب ما يحكم به العقل بشكل مستقل، وإنما ننظر إلى النظام القائم بحسب العادة الجارية.

فالممكن في العادة: هو كل أمر يصح أن يوجد ويصح أن لا يوجد بحسب مجرى العادات، لأننا نشاهد وجوده مرة وعدم وجوده أخرى. فيمكن مثلا أن ينزل المطر في شهر كانون ويمكن أن لا ينزل، ويمكن أن تهب الرياح العاتية في الصيف ويمكن أن لا تهب، إلى غير ذلك من أمثلة لا تحصى.

---

(٤٠٨) المستصفى (ص ٣٦)

(٤٠٩) شرح السلم (ص ١٦٦)

(٤١٠) المنثور في القواعد ٢/٣٥٧ - ٣٥٨

(٤١١) كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٨١ - ٣٨٢

والمستحيل في العادة: هو كل أمر يخالف القانون المتبع باستمرار في نظام الكون، وكثيرا ما يكون هذا الأمر المستحيل في العادة أمرا ممكنا في العقل، لكن النظام المستمر في الكون – الذي لم نلاحظ تخلفه – جعل هذه الأمور من المستحيلات في مألوف الناس وما اعتادوا مشاهدته باستمرار دون تخلف، كإحياء الموتى، وتحويل العصا حية تسعى.

والواجب في العادة: هو ضد المستحيل في العادة، وهو كل موجود لم نلاحظ في العادة تخلفه، كآثار قانون الجاذبية، ونظام خروج النبات من الأرض، إلى غير ذلك من أنظمة لم نشاهد تخلفها.

وهذا الواجب وجوده في العادة هو من الأمور الممكنة عقلا[٤١٢].

قلت: ومادام الواجب العادي ممكنا عقلا فهذا يعني أن العقل يجيز تخلفه، لذلك قال القرافي: العقل لا يحيل انخراق العادة[٤١٣].

قال الشيخ محمد الدسوقي: العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس، والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس، وخرقُها مخالفة حكمِها، فغلبة إحراق النار لما مسته يقال له عادة، وعدم إحراقها لشيء مسته خرقٌ لتلك العادة، وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمرٌ غالب في الناس، فحصول المشي على الماء والطيرانِ في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرقٌ لتلك العادة، وإنما سمي مخالفةُ الأمر المعتاد خرقًا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب[٤١٤].

ولتجويز العقل انخراقَ العادة ذكروا في تعريف الحكم العادي قيد (مع صحة التخلف) كما سلف، قال السنوسي: فيه تنبيه على جهالة مَن فَهِم أن الربط في العاديات بطريق اللزوم الذي لا يصح معه التخلف، فأنكر بسبب هذه الجهالة البعثَ، وإحياء الميت في القبر، والخلود في النار مع استمرار الحياة، لأن ذلك كلَّه عندهم على خلاف العادة المستمرة في الشاهد، والربط المقترن فيها لا يصح فيه التخلف عندهم[٤١٥].

قال الغزالي: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسبَّبا ليس ضروريا عندنا، بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر

---

(٤١٢) العقيدة الإسلامية وأسسها (ص ٧٠ - ٧١)

(٤١٣) نفائس الأصول ٢٠٧٢/٥

(٤١٤) الدسوقي (ص ٢٨١)

(٤١٥) شرح المقدمات (ص ٦٩)

ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخر، ولا من ضرورة عدمِ أحدهما عدمُ الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غيرَ قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات[٤١٦].

ولهذا قال الدهلوي - في شرح حديث: " لا عدوى "[٤١٧] - : نفيُ العدوى لا بمعنى نفيِ أصلِها، لكن العرب يظنونها سببا مستقلا، وينسون التوكلَ رأسا، والحقُّ أنَّ سببيةَ هذه الأسباب إنما تَتِمُّ إذا لم يَنعقدْ قضاءُ الله على خلافه، لأنه إذا انعقد أتمَّه الله **من غير أن ينخرم النظام**، والتعبير عن هذه النكتة بلسان الشرع أنها **أسباب عادية لا عقلية**[٤١٨].

ومن هنا لَزِم الفرق بين الواجب العادي الذي يقبل التخلف وبين الواجب العقلي الذي لا يقبله، وكذا الفرق بين المستحيل العادي والمستحيل العقلي.

وقد نبه على ذلك الإمام ابن دقيق العيد في كتابه « الاقتراح » وأشار إلى أن الرجل قد يتميز في علم الفقه لكنه يغفل عن الفرق بين تلك الأحكام، فقد ذكر أن باب الجرح تدخل فيه الآفة من وجوه، قال: وثالثها: الاختلاف الواقع بين المتصوفة وأصحاب العلوم الظاهرة، فقد وقع بينهم تنافرٌ أوجب كلامَ بعضِهم في بعضٍ، وهذا غمرة لا يخلص منها إلا العالم الوافر بقواعد الشريعة، ولا أحصر ذلك في العلم بالفروع المذهبية، فإن كثيرا من أحوال المحقين من الصوفية لا يفي بتمييز حقه من باطله علمُ الفروع، بل لا بد مع ذلك من معرفة القواعد الأصولية، والتمييز بين الواجب، والجائز، والمستحيل العقلي، والمستحيل العادي، **فقد يكون المتميز في الفقه جاهلا بذلك، حتى يَعُدَّ المستحيلَ عادةً مستحيلا عقلا**[٤١٩].

---

(٤١٦) تهافت الفلاسفة (ص ٢٣٧)

(٤١٧) متفق عليه.

(٤١٨) حجة الله البالغة ٢/٣٠.

(٤١٩) الاقتراح في بيان الاصطلاح (ص ٥٩ - ٦٠)

قال الكمال ابن أبي شريف في شرح المسايرة: المستحيل ثلاثة أنواع:

١ – مستحيل لذاته، وهو المحال عقلا، كجمع النقيضين والضدين.

٢ – ومستحيل عادة لا عقلا، كالطيران من الإنسان.

٣ – مستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه[٤٢٠].

ولهذا تقع للعلماء الإشارة إلى هذه الفروق في ثنايا كلامهم. مثلا، قال العز بن عبد السلام في قواعده: موت الأجساد بمفارقة الأرواح ليس بواجب عقلا، وإنما هو بعادة مطردة أجراها الله في أرواح بني آدم[٤٢١]، وقال الشيخ أحمد الصاوي في البلغة: حصول الموت لكل أحدٍ واجبٌ عادي[٤٢٢]. ومَثَّل الصاوي أيضا للواجب العادي بطلوع الشمس من المشرق[٤٢٣].

فإذا أحطنا بقسمة الحكم العقلي، والفرق بين العقلي والعادي، ظهر لنا أنه ليس في الإيمان بمعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء سوى التصديق بانخراق العادة، قال ابن تيمية عندما ذكر معجزة النبي وكرامة الولي: **وجماعُهما الأمر الخارق للعادة**[٤٢٤].

وتقدم أن خرق العادة من جائزات العقول، إذ لا يلزم من فرض انخراق العادة محالٌ عقلي.

قال الشيخ محمد عبده: المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلا، فإنَّ مخالفةَ السير الطبيعي المعروف في الإيجاد مما لم يقُم دليلٌ على استحالته[٤٢٥].

وقد قال الغزالي: فإن قيل: فهل تجوزون الكرامات؟ قلنا: اختلف الناس فيه، والحق أن ذلك جائز، فإنه يرجع إلى خرق الله تعالى العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته، وذلك مما لا يستحيل في نفسه، لأنه ممكن، ولا يؤدي إلى محال آخر[٤٢٦].

---

(٤٢٠) المسامرة (ص ٢٨٢)

(٤٢١) قواعد الأحكام ٢٣٥/٢ - ٢٣٦

(٤٢٢) بلغة السالك لأقرب المسالك ٥٧٨/٢

(٤٢٣) السابق ١٩٦/٢ - ١٩٧

(٤٢٤) مجموع الفتاوى ٣١٢/١١

(٤٢٥) رسالة التوحيد (ص ٨٥ - ٨٦)

(٤٢٦) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٢٥٩)

شبهة اطراد القوانين الطبيعية وجوابها

قال الشيخ عبد الله ابن الصديق الغماري: التشبث بالسنن الكونية، والحكمُ بها على خالقِها: قصورٌ في العقل، ونَقْصٌ في الإدراك، وضلالٌ في حكم الشرع[٤٢٧].

قال ابن دقيق العيد: لأن لله تعالى أفعالا على حسب الأسباب العادية، وأفعالا خارجةً عن تلك الأسباب، فإنَّ قدرته تعالى حاكمةٌ على كلِّ سبب ومسبَّب، فيقطع ما شاء من الأسباب والمسببات بعضها عن بعض[٤٢٨].

وقال ابن عاشور: لله تعالى حفاظٌ على نواميسِ نظام الخلائق والعوالم، لأنه ما خلقها عبثا، فهو لا يغيرها إلا بمقدار ما تتعلق به إرادتُه من تأييد الرسل بالمعجزات ونحو ذلك[٤٢٩].

قال الشيخ محمد عبده: فإن قيل: إن ذلك لا بد أن يكون تابعا لناموس آخر طبيعي.

قلنا: إن واضع الناموس هو مُوجدُ الكائنات، فليس من المحال عليه أن يضع نواميسَ خاصةً بخوارق العادات، غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها ولكنا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضلٍ من عنده، على أننا بعد الاعتقاد بأن صانعَ الكون قادرٌ مختار يسهُل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يُحدِث الحادثَ على أي هيئةٍ وتابعًا لأي سبب إذا سبق في علمه أنه يحدثه كذلك[٤٣٠].

قال الشيخ مصطفى صبري: نقول لمنكري المعجزات الخارقة لنظام العالم، وهم يدعون أنهم يؤمنون بالله: أليس واضع هذا النظام المسمى بسنة الكون هو الله؟ فكيف تقيدون الله بالنظام الذي هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره؟ فهل يكون القادر المختار عاجزا عن تغيير ما وضعه متى شاء ذلك؟ أما أنه لم يغيره فيما رأيناه، وهو سنته، التي لن تجد عنه تحويلا، فذلك بالنسبة إلينا، ومعناه أنا لا نقدر على تبديل سنة الكون، فلا تكون النار إلا حارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق، بموجب نظام العالم، ومصلحتنا في استمرار نظامه أنا نعتمد عليه مطلقا في أمورنا وحاجاتنا، وتحصل لنا منه قواعد مضبوطة، ولكن نظام النار هذا مثلا الذي نحن مقيدون به لا خالقُ النار وواضع نظامها،

---

(٤٢٧) إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان (ص ١٣٥)

(٤٢٨) إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام (ص ١٨٨ - ١٨٩)

(٤٢٩) التحرير والتنوير ٣٤٤/١٨

(٤٣٠) رسالة التوحيد (ص ٨٥ - ٨٦)

ليس بمانع أن يجعلها الله بردا وسلاما على نبيه وخليله إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، تأييدا لرسالته من عنده[٤٣١].

وقال محمد قطب: لقد قضت مشيئته – الطليقة – سبحانه – أن يجري الكون على سنة ثابتة، هي التي سمتها الجاهلية الحديثة " قوانين الطبيعة " نفورا من أن تسميها باسمها الحقيقي .. " سنة الله " .

ولكنه حين يريد – سبحانه – أن يخالف هذه السنة – الثابتة بأمره – فمن ذا الذي يملك أن يقول له: لا ! إن قوانين الطبيعة لا تسمح بالتغيير ؟!

ومن ثم تقع المعجزة، مخالفة للسنة الظاهرة الثابتة، وتكون جزءًا من سنة الله كذلك، التي هي الحتمية الوحيدة في هذا الكون ..

والإيمان بالمعجزة لن يمنع – كما فهم الجاهليون – من قيام العلم بقوانينه الثابتة، ولا من قيام العلم في ظل العقيدة، وتقدمه في كل ميدان، فلا تعارض على الإطلاق بين هذا وذاك.

لقد قام العالم الإسلامي كله – وهو تراث ضخم يشهد للمسلمين بالبروز والتمكن – ذلك العِلْمُ الذي تولدت عنه كلُّ النهضة العلمية الحديثة في أوروبا، وخاصة المنهج التجريبي الذي تقوم عليه كل العلوم الحديثة.. قام هذا العلم في ظلال العقيدة، في ظلال الإيمان بالمعجزة، بلا تعارض في قلوب المسلمين وتفكيرهم بين الإيمان بحدوث المعجزة والإيمان بثبوت سنة الله في الكون – التي يترتب عليها إمكان قيام البحث العلمي وتتبع نتائج المشاهدات – لأن هذه حقيقة وهذه حقيقة، والحق لا يتعارض بعضه مع بعض إلا في العقول الضيقة التي تعجز عن الشمول.

إن "المشكلة" الكبرى في الذهن الأوروبي الضيق، هي أنه لو حدثت المعجزة حقا في أي وقت لاضطرب نظام الكون كلِّه، لأنه كلَّه مترابط بقانون ثابت.. إذا حدث كذا ترتب عليه حتما نتيجة معينة !

من الذي رتبها ؟ أليس هو خالقها ؟ فكيف يعجز الخالق – حين يريد – أن يرتب عليها نتيجة غيرها في لحظة معينة، لغاية عليا يريد تحقيقها.. ثم تسير في سنتها "المعتادة" بعد انقضاء هذه الغاية المرادة ؟ [٤٣٢].

---

(٤٣١) موقف العقل والعلم والعالم ٤٩/١

(٤٣٢) جاهلية القرن العشرين (ص ٧٥ - ٧٦)

العِلْمُ نفسُه لا يقضي باستحالة خرق العادة

قال محمد باقر الصدر: ونواجِه عادة بمناسبة هذا المفهوم العام السؤالَ التالي: كيف يمكن أن يتعطل القانون، وكيف تنفصم العلاقة الضرورية التي تقوم بين الظواهر الطبيعية ؟ وهل هذه إلا مناقضةٌ للعلم الذي اكتشف ذلك القانونَ الطبيعي، وحدَّد هذه العلاقةَ الضرورية على أسس تجريبية واستقرائية ؟

والجواب أن العِلمَ نفسَه قد أجاب على هذا السؤال بالتنازل عن فكرة الضرورة في القانون الطبيعي.

وتوضيحُ ذلك: أن القوانين الطبيعية يكتشفها العلم على أساس التجربة والملاحظة المنتظمة، فحين يطَّرِد وقوع ظاهرة طبيعية عقيب ظاهرة أخرى يُستدَل بهذا الاطراد على قانون طبيعي، وهو أنه كلما وجدت الظاهرة الأولى وجدت الظاهرة الثانية عقيبها، غير أن العلم لا يفترض في هذا القانون الطبيعي علاقةً ضرورية بين الظاهرتين نابعةً من صميم هذه الظاهرة وذاتِها، وصميمِ تلك وذاتها، لأن الضرورة حالة غيبية، لا يمكن للتجربة ووسائلِ البحث الاستقرائي والعلمي إثباتُها، ولهذا فإن منطق العلم الحديث يؤكد أن القانون الطبيعي – كما يعرفه العلم – لا يتحدث عن علاقة ضرورية بل عن اقتران مستمر بين ظاهرتين، فإذا جاءت المعجزة وفصلت إحدى الظاهرتين عن الأخرى في قانون طبيعي لم يكن ذلك فصما لعلاقة ضرورية بين الظاهرتين.

والحقيقة أن المعجزة بمفهومها الديني، قد أصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومةً بدرجة أكبر مما كانت عليه في ظل وجهة النظر الكلاسيكية إلى علاقات السببية، فقد كانت وجهة النظر القديمة تفترض أن كل ظاهرتين اطرد اقترانُ إحداهما بالأخرى، فالعلاقة بينهما علاقةُ ضرورةٍ، والضرورةُ تعني أن من المستحيل أن تنفصل إحدى الظاهرتين عن الأخرى، ولكن هذه العلاقة تحولت في منطق العلم الحديث إلى قانون الاقتران أو التتابع المطرد بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبية.

وبهذا تصبح المعجزة حالةً استثنائية لهذا الاطراد في الاقتران أو التتابع دون أن تصطدم بضرورة أو تؤدي إلى استحالة.

وأما على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أن الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكننا نرى أنه يدل على وجود تفسير مشترك لاطراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا

التفسير المشترك كما يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمةٍ دعت منظِّمَ الكون إلى ربط ظواهرَ معينةٍ بظواهر أخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسُها تدعو أحيانا إلى الاستثناء فتحدُث المعجزة[٤٣٣].

ويقول الشيخ مصطفى صبري في شأن هذه القوانين الطبيعية: الحق أنها قوانين موضوعة غير ناشئة من طبيعة الأشياء حتى لا يمكن تغييرها، ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كليةٌ مطردةُ الصدقِ اطرادًا عاديا غيرَ بالغٍ مبلغَ الضرورةِ والوجوب، فلا يكون خلافُه محالا عقليا، لأن تلك القضايا مبنية على التجربة، والتجربة مهما اطردت نتائجُها وتبجح العلمُ الحديث وهواتُه بالاستناد إليها، فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها، لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية... فإن كانت الضرورة شرطا في القانون ولم يكفِ اطرادُ الصدق عاديا، فليس هناك شيء يصح أن يقال "قوانين طبيعية" ... قال أميل سسه: " إن العلم مع كونه ترقى كثيرا في مطالعة الطبيعة لم يُثبِت في وقت من الأوقات أن القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية " يعني أنها ليست مستحيلةَ التغير[٤٣٤].

وقد صرح بهذا الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانت" فيما نقله صاحبا كتاب (قصة الفلسفة الحديثة) وأورده الشيخ مصطفى صبري، فقد قال "كانت" : " التجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، ولا يكون على صورة أخرى، وهي لذلك لا تمدنا بالحقائق العامة[٤٣٥]، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه، ومادام العقل في مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة، مع أنها ليست من التجربة، فهو إذن مصدر العلم إلى جانب التجربة.

ولعل أنصعَ مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة من غير طريق التجربة، هو مثال الرياضة، لأنها يقينية، ويستحيل على التجربة أن نتقضها يومًا ما، فلقد يجوز لك أن نتصور الشمس على خلاف التجارب المشهودة منذ تاريخ الدنيا مشرقة من الغرب في

---

(٤٣٣) بحث حول المهدي لمحمد باقر الصدر (ص ٣٥ - ٣٨)

(٤٣٤) موقف العقل والعلم والعالم ٣٠/٤ - ٣١

(٤٣٥) يريد بها المبادئ الأولى، التي يجيء بحثها في هذا الكتاب، ويذكر هناك أنها فطرية في الإنسان على المذهب المختار، غير مستفادة من التجارب. (مصطفى صبري)

الغد، وأن النار قد تتبدل عليها الظروف، فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية، ولكن لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور العالم سيحدث فيه ما يجعل اثنين في اثنين لا تساوي أربعة، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد، ومن الأزل، ولا تحتاج لكسبها إلى تجربة، لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث، والتجربة لا تمدنا إلا بإحساسات متفرقة، وأحداث مفككة لا يطرد تتابعها، فقد تجيء في الغد على غير النظام الذي جاءت به اليوم، أو أمس " .

يقول الشيخ مصطفى صبري: فنِعْمَ ما قاله "كانت" في هذه الأسطر المنقولة بصدد المقارنة بين التجربة والعقل، ونبه إلى أن السبب في قوة الرياضة اليقينيةِ الأبديةِ استنادُها إلى العقل(٤٣٦).

قلت: قول "كانت" : (التجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، ولا يكون على صورة أخرى، وهي لذلك لا تمدنا بالحقائق العامة) (والتجربة لا تمدنا إلا بإحساسات متفرقة، وأحداث مفككة) فيه الإشارة لما قرره المناطقة من كون ما تفيده التجربة إنما هو قضايا جزئية ولا تتحقق كليتها إلا بضميمة قياس عقلي، فالحس المحض ينتج الجزئية ولا ينتج الكلية.

فقد قالوا: المشاهدات كلها جزئيات، فإن الحس الباطني مثلا لا يفيد إلا أن هذا الجوع مؤلم، وأما الحكم على كل جوع أنه مؤلم فعقليٌّ استفيد من الإحساس بجزئيات ذلك والوقوفِ على علته، وكذا الحس الظاهر كاللمس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم على كل نار بأنها حارة فحكم عقلي مركب من الحس والعقل، لا حسي مجرد(٤٣٧).

قال الغزالي: مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ، فهي قضية عامة لا قضية في عين، وليس للحس إلا قضية في عين، وكذلك إذا رأى مائعا وقد شربه فسَكِر، فحكم بأن جنس هذا المائع مسكرٌ، فالحس لم يُدرك إلا شربا وسكرا واحدا معينا، فالحكم في الكل إذًا هو للعقل، ولكن بواسطة الحس أو بتكرر الإحساس مرة بعد أخرى، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها، فمن تألم له موضع فصَبَّ عليه مائعا فزال ألمُه لم يحصل له العلم بأنه المزيل إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص فزال، فربما يخطر له أن إزالته بالاتفاق، فإذا

(٤٣٦) قصة الفلسفة الحديثة (ص ٢٧٣) ، وموقف العقل والعلم والعالم لمصطفى صبري ٢٥٣/١

(٤٣٧) عليش (ص ١٤٧)

تكرر مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقينٌ وعلمٌ بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد والخبز مزيل لألم الجوع.

وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعُر بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لَمَا اطَّرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف[٤٣٨].

قال ابن تيمية: القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية، فنحن لم ندرك بالحس إلا إحراقَ هذه النار وهذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة[٤٣٩].

وقال أيضا: عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم، والعلمُ بهذه القضية الكلية تجربي، فإن الحس إنما يدرك ريا معينا وموتَ شخص معين وألمَ شخص معين، أما كونُ كلِّ مَن فُعِل به ذلك يحصُل له مثل ذلك، فهذه القضية الكلية لا تُعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل[٤٤٠].

حاصل الكلام جواز انخراق العادة

قال الشيخ مصطفى صبري: فلا شبهة في إمكان المعجزات، والذين ادعوا أنها محالات عقلية **لم يميزوا ما هو غير واقع بالنظر إلى تجربتنا عما هو محال**، في حين أن بينهما فرقا عظيما، لأن **المحال أخصُّ مما ليس بواقع**[٤٤١]، فهو يزيد على غير الواقع بعدم إمكان الوقوع، وفي حين أن التجربة الدالة على مجرد الوقوع أو اللاوقوع لا تصعد إلى مرتبة الحكم بضرورة الواقع وباستحالة غير الواقع، إذ **الحكم بالضرورة أو الاستحالة أو الإمكان من اختصاص العقل**، وليس من شأن التجربة، فالإمكان أوسع نطاقا من الوقوع بكثير، والوقوع ضيق، وضرورة الوقوع أضيق، كما أن الاستحالة التي هي بمعنى عدم الإمكان أضيق من عدم الوقوع، فههنا خمس مراتب: الإمكان، والوقوع، وضرورة الوقوع،

(٤٣٨) المستصفى (ص ٣٧)

(٤٣٩) الرد على المنطقيين (ص ١٥٥)

(٤٤٠) السابق (ص ١٣٤)

(٤٤١) فكل محال ليس واقعا، وليس كل ما ليس واقعا محالا، فعدم الوقوع لا يستلزم الاستحالة، لأنه أعم، والأعم لا يستلزم الأخص، كما هو معلوم من قاعدة التلازم بين الأعم والأخص. (زهران)

وعدم الوقوع، واستحالة الوقوع، فتحكم التجربة في الوقوع واللاوقوع فقط، حتى أن حكمها في اللاوقوع لا يكون كليا بتمام معنى الكلمة، أما الثلاثة الباقية فالحاكم فيها العقل. وقد يكون الممكن أمرا عظيما تقصر التجربة عن الوصول إليه، فيظنه قصيرُ العقل مستحيلا، أو يكون الواقع كثيرَ الأمثال جدا فيظنه ضروريا، مثلا يرى النار تحرق دائما ما من شأنه الاحتراق، فيحكم بأن إحراقها ضروري لا يمكن انفكاكه عنها.

قال: فإذن يكون منشأ إنكار المعجزات واستبعاد وقوعها إن لم تكن عقيدة المنكر المستبعِد في نظام العالم أنه من طبيعة الأشياء لا يقبل الانفكاك عنها وليس بجَعْلٍ اختياري من الله، حماقةً محضة، إذ لا بد إذا كان الله جاعلَ نظام العالم وكان مختارا في جعله، أن يقدر على تغييره متى شاء ذلك. فالله تعالى في عقيدة المؤمنين إذا شاء يسلب الأشياء ما جرت سنته فيها، ويكون هذا السلب خرقا منه للعادة لا خرقا للعقل حتى يكون محالا[٤٤٢].

قال الجويني: الاستمرار على حكم الاعتياد يعمي الذاهل عن سبل الرشاد[٤٤٣].

وقال ابن السبكي في خاتمة كلامه في جملة من مسائل الإيمان بالغيب كعذاب القبر والصراط والميزان والمعراج ونحوها: وفي الغائب أمور لا يمنعها العقل، ولكن تُستبعَد باطراد[٤٤٤] العادة شاهدا بخلافها، وهذه الأمور كلُّها ليس في العقل ما يمنعها، ولكنها لم تُعهَد في الشاهد، فصار العقل الخسيف يحسبها مستحيلةً، وإنما هي ممكنة[٤٤٥].

قال الغزالي: يستحيل على الوحي الإلهي والشرع الحق أن يَرِدَ بما ينبو عنه العقلُ بمعنى أن يكون برهان العقل يدل على استحالته. نعم ليس بمحال أن يرد بما يقصر العقل عن إدراكه ولا يستقل بالإحاطة بكنهه، **وليس كل ما لا يدركه العقل محالا في نفسه**، بل لو لم نشاهد قط النار وإخراجها، فأخبرنا مخبر وقال: اصك خشبة بخشبة واستخرج منهما شيئا أحمر بمقدار عدسة، فتأكل كل هذه البلدة وأهلها، حتى لا يبقى منهم شيء من غير أن ينتقل ذلك إلى جوفها، ومن غير أن يزيد في حجمها بل تأكل نفسها، فلا تبقى هي ولا البلد، لكُنا نقول: هذا الشيء ينبو عنه العقل، ولا يقبله، وهذه صورة النار،

---

(٤٤٢) موقف العقل والعلم والعالم ٣١/٤ - ٣٣

(٤٤٣) العقيدة النظامية (ص ١٢٦)

(٤٤٤) الباء في (باطراد) سببية. (زهران)

(٤٤٥) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (ص ٥٢ - ٥٣)

والحس قد صدَّق ذلك، وكذلك قد يشتمل الشرع على مثل هذه العجائب التي ليست بمستحيلة، وإنما هي مستبعدة، **وفرق بين البعد والمحال**، فإن البعيد هو ما ليس بمألوف، والمحال ما لا يتصور كونه اهـ [٤٤٦].

وقال صاحب « كبرى اليقينيات الكونية » : وإذا علمت أن المعجزة إنما هي من خوارق العادة، أدركت أن العقل لا يُحيل إمكانَ وقوعها، ذلك لأن استمرار الظواهر الطبيعية على نسقها المألوف الذي نراه ليس شيئا ضروريا يفرضه العقل فرضا، وإنما هو مما نسجته العادة وتكون بفعل الأسباب الجعلية، وما يلحق هذه الخوارق من التعجب منها أو الاستنكار لها إنما هو بسبب غرابتها عن المشاهدة والمألوف [٤٤٧].

وقال الكوثري في شأن من أنكر نزول المسيح عيسى بن مريم عليه السلام: ومما يؤسف له أن يوجد بين صفوف حراس الدين من تتغلب عليه شهوة الظهور بالتجرؤ على العقيدة المتوارثة **جريا وراء الاستبعاد العقلي المجرد فيما لا يحيله العقل**، مع توارد الكتاب والسنة وإجماع علماء أهل السنة والجماعة على تحتم الأخذ بها [٤٤٨]، ولا يكون ذلك إلا تزندقا مكشوفا في سبيل التجدد، وفي مثله يقول الشاعر العربي:

تزندق معلنا ليقول قوم ... من الأدباء زنديق ظريف

فقد بقي التزندق فيه وصما ... وما قيل الظريف ولا الخفيف

وليس شيء أثقل من ذلك على نفوس الأباة الكرام، ومحاولة المرء لوزن قدرة الله جل جلاله بمعياره الخاسر العيار، وعقله القاصر عن اكتناه جزء من الكون فضلا عن اكتناه صفة من صفات مكون الأكوان، تدل على أنه مصاب في عقله قبل أن يصاب في دينه، والركض وراء ذلك الاستبعاد المجرد يدل على فقد الإيمان بالغيب، **والاقتصارُ على المحسوس شأنُ البهيم**، فنعوذ بالله من الخذلان [٤٤٩].

---

(٤٤٦) دلائل التوحيد للقاسمي (ص ١٢٧ - ١٢٨)

(٤٤٧) كبرى اليقينيات الكونية (ص ٢١٤)

(٤٤٨) وقد ذكر القاضي أبو الحسين في ترجمة إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا أنه قال: « من خالف الأخبار التي نقلها العدل عن العدل موصولة، بلا قطع في سندها، ولا جرح في ناقليها، وتجرأ على ردها، فقد تهجم على رد الإسلام، لأن الإسلام وأحكامه منقولة إلينا بمثل ما ذكرت » . الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر لحمود التويجري (ص ١٩ - ٢٠)

(٤٤٩) مقدمة الكوثري لكتاب « إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان » لعبد الله ابن الصديق الغماري (ص ٤) ، وهي موجودة في مقالات الكوثري (ص ٢٥٧ - ٢٦٠)

وانظر قول الكوثري: (والاقتصارُ على المحسوس شأنُ البهيم) وزِد عليه قولَ ابن خلدون في المقدمة: (لو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات) [٤٥٠].

لتعلم أن كثيرا ممن يتدثرون بدعوى العلم اليوم وينكرون غيرَ المحسوس حقيقةُ الواحد منهم: حمارٌ في مسلاخ إنسان.

وقد حاول بعض السفهاء من أسلافهم إغواءَ السلطان ملكشاه جلال الدولة بن ألب آرسلان السلجوقي[٤٥١] بتشكيكه في وجود الصانع فكتب له أبو الوفاء ابن عقيل رسالةً يدله فيها على سبيل الرشاد والسداد، وقد أوردها الحافظ ابن رجب في ترجمة ابن عقيل من « ذيل طبقات الحنابلة » فقال: وكتب ابن عقيل إلى السلطان جلال الدولة "ملكشاه"، وقد كانت الباطنية أفسدوا عقيدتَه، ودَعَوه إلى إنكار الصانع:

أيُّها الملك، اعلم أن هؤلاء العوام والجهال يطلبون الله من طريق الحواس، فإذا فَقَدوه جحَدوه، وهذا لا يحسُن بأرباب العقول الصحيحة، وذلك أن لنا موجوداتٍ ما نالها الحسُّ، ولم يجحدْها العقلُ، ولا يمكننا جحدُها لقيام العقل على إثباتها، فإن قال لك أحدٌ من هؤلاء: لا تُثبِتْ إلا ما ترى، فمِن ههنا دَخل الإلحادُ على جُهّال العوام، الذين يستثقلون الأمر والنهي، وهم يرون أن لنا هذه الأجسادَ الطويلة العميقة، التي تنمى ولا تفسد، وتقبل الأغذية وتصدُر عنها الأعمال المحكَمة، كالطب، والهندسة، فعَلِموا أن ذلك صادرٌ عن أمرٍ وراءَ هذه الأجساد المستحيلة، وهو الروح والعقل، فإذا سألناهم: هل أدركتم هذين الأمرين بشيء من إحساسكم ؟ قالوا: لا، لكننا أدركناهُما من طريق الاستدلال بما صَدر عنهما من التأثيرات، قلنا: فما لكم جحدتم الإله حيث فقدتموه حسًا، مع ما صدر عنه من إنشاء الرياح والنجوم، وإدارة الأفلاك، وإنبات الزرع، وتقليب الأزمنة، وكما أن لهذا الجسد عقلاً وروحًا بهما قوامُه لا يدركهما الحس، لكن شهدت بهما أدِلةُ العقل من حيث الآثار، كذلك الله سبحانه - وله المثل الأعلى - ثبت بالعقل، لمشاهدة الإحساس من آثار صنائعه، وإتقان أفعاله.

وأرسل هذا الفصلَ إلى السلطان مع بعض خواصه. قال: فحكى لي أنه أعادهُ عليه فاستحسنه، وهَشَّ إليه، ولعن أولئك، وكشف إليه ما يقولون له[٤٥٢].

---

(٤٥٠) المقدمة (ص ٥٨٢)

(٤٥١) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء للذهبي ٥٤/١٩ - ٥٨

(٤٥٢) ذيل طبقات الحنابلة ٣٣٠/١ - ٣٣١

وقد نقل الشيخ مصطفى صبري مقارعة عباس العقاد لخَلَفِ أولئك الباطنية الملاحدة، فقال ما نصه: ونِعْمَ ما قاله الأستاذ العقاد في كتابه الجديد (الله، ص ٤٩ - ٥١)، وقد نقلته هنا على طوله، تسجيلا لشدة إعجابي به: « وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر، فلا جرم ينقضي عليه ردح من الدهر في بداية شأنه، وهو يفكر حسيا، أو يفكر لمسيا، فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفا لمعنى المحسوس، أو الملموس، فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع، فهو واقع لا شكَّ فيه، وكل ما خفي على النظر أو دق عن السمع واللمس، فهو والمعدوم سواء.

وقد كان للحاسة الدينية فضلُ الإنقاذ من هذه **الجهالة الحيوانية**، لأنها جعلت عالَمَ الخفاء مستقرَّ وجود، ولم تتركه مستقر فناء في الأخلاد والأوهام، فتَعلَّم الإنسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه، ولا يلمسه بيديه[٤٥٣]، وكان هذا "فتحا علميا"، على نحو من الأنحاء، ولم ينحصر أمره في عالم التدين والاعتقاد، لأنه وسَّع آفاق الوجود، وفتح

---

(٤٥٣) قلت: وهذا هو الإيمان بالغيب الذي أثنى الله تعالى على أصحابه أولَ كتابه فقال: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) قال القاسمي في « محاسن التأويل » ٢٤٤/١ : المعنى: يؤمنون بما لا يتناوله حِسُّهم، كذاته تعالى، وملائكته، والجنة، والنار، والعرش والكرسي، واللوح ونحوها اهـ.

وقال ابن عاشور في « التحرير والتنوير » ٢٢٩/١ : المراد بالغيب: ما لا يُدرَك بالحواس مما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله، وصفاته، ووجود الملائكة، والشياطين، وأشراط الساعة، وما استأثر الله بعلمه. قال: وفي حديث الإيمان: « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » ، وهذه كلها من عوالم الغيب اهـ.

ولهذا قال الآلوسي في « روح المعاني » ١١٧/١ : والذي يميل إليه القلب أنه - يعني الغيب - ما أخبر به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام وهو الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، لأن الإيمان المطلوب شرعا هو ذاك، لا سيما وقد انضم إليه الوصفان بعده، وكونُ ذلك مستلزما لإطلاق الغيب عليه سبحانه ضمنا - والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة - مما لا يضُرُّ، إذ ليس فيه إطلاقه عليه سبحانه بخصوصه، فهذا ليس من قبيل التسمية، على أنه لا نسلم أن الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب فيقولون: الله تعالى غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه وبالغيب ما لا تراه أنت اهـ.

قلت: رضي الله عن أبي بكر الصديق فإنه لما أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك، فارتد ناس - فيمن كان آمنوا به وصدقوه وسمعوا بذلك - إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس، قال: أَوَ قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق، قالوا: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ قال: نعم، إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء في غدوة أو روحة، فلذلك سمي أبو بكر الصديق. رواه الحاكم، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٦١٥/١ .

البصيرة للبحث عنه في عالم غير عالم المحسوسات والملموسات، **ولو ظل الإنسان ينكر كل شيء لا يحسه لما خسِر بذلك الديانات وحدَها، بل خسر معها العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق**.

ويجيء الماديون في الزمن الأخير، **فيحسبون أنهم جماعةُ تقدُّمٍ وإصلاح للعقول، وتقويم لمبادئ التفكير، والواقع أنهم في إنكارهم كلَّ ما عدا المادة يَرجعون القهقرى إلى أعرق العصور في القِدَم**[٤٥٤]، ليقولوا للناس مرة أخرى: إن الموجود هو المحسوس، وإن المعدوم في الأنظار والأسماع معدومٌ كذلك في ظاهر الوجود وخافيه، وكل ما بينهم وبين همج البداءة من الفرق في هذا الخطأ، أن حسبهم الحديث يلبس النظارة، ويضع المسماع على أذنيه !

ويحسبون على هذا أنهم يلتزمون حدودَ العلم الأمين، حين يلتزمون حدود النفي، ويصرون عليه في مسألة المسائل الكبرى، وهي مسألة الوجود، بل مسألة الآباد التي لا ينقطع الكشف عن حقائقها في مئات السنين، ولا ألوف السنين، ولا ملايين السنين؛ ونحن لا نستطيع أن نقول "لا" إلى آخر الزمان في مسألة من مسائل الحجارة، أو المعادن، أو الأعشاب، أو مسائل البيطرة، و علاج الأجسام.

وليس النوع البشري على أبواب محكمة يخاصم فيها من يثبتون أو ينكرون، ويتحداهم وهو جالس في مكانه أن يثبتوا له ما ينفيه، ولايهتدي إليه بالعين والمجهار.

ولكنه على الأقل أمام "معمل للتجارب"، يبدأ فيه البحث، ويعيده، ثم يبدأه، ويعيد في كل عصر على ضوء جديد، وهو أمام الكون خاصة لم يكد يبدأ البحث في مسألة الآباد إلا منذ مئات معدودة من السنين، فياله من علم بديع، هذا العلم الذي يقطع بالنفي إلى آخر الزمان..... دون أن يتردد، أو ينتظر مفاجآت الزمان.

---

(٤٥٤) من لطيف ما رأيته للشيخ محمد بن صالح العثيمين قوله في شرح دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه (اللَّهُمَّ أَمْضِ لأَصْحَابي هِجْرَتَهُمْ ولاَ تَرُدَّهُمْ عَلَى أعقَابِهِمْ) قال: قوله: (ولا تردهم على أعقابهم) أي: لا تجعلهم ينتكسون عن الإيمان فيرتدون على أعقابهم، لأن الكفر تأخُّرٌ، والإيمان تقدم، وهذا على عكس ما يقوله الملحدون اليوم؛ حيث يصفون الإسلام بالرجعية، ويقولون: إن التقدمية: أن ينسلخ الإنسان من الإسلام، وأن يكون علمانيا؛ يعني أنه لا يُفَرِّق بين الإيمان والكفر - والعياذ بالله - ولا بين الفسوق والطاعة، فالإيمان هو التقدم في الحقيقة. المتقدمون هم المؤمنون، والتقدم يكون بالإيمان، والردة تكون نكوصا على العقبين؛ كما قال النبي - عليه الصلاة والسلام - هنا: (ولا تردهم على أعقابهم) . شرح رياض الصالحين ٤٧/١

والواقع أن العلم كلَّه يقوم على أساس الإيجاب والترقب، ولا يقوم على أساس النفي والإصرار، وما من حقيقة علمية إلا وهي تطوي في سجلها تاريخا من تواريخ الاحتمال والرجاء والأمل في الثبوت، وإن تكررت دواعي الشك بل دواعي القنوط.

فبَحَث الإنسان عن العقاقير، وبحث عن المعادن، وبحث عن الثمرات، والغلات، بروحٍ ترتقب إيجابا وثبوتا، ولا تنتقل من نفي إلى نفي، ومن إصرار إلى إصرار، وهذه هي روح العلم أمام الصغائر من شؤون البيوت والأسواق، فلماذا تكون روح العلم إصرارا محضا، وإنكارا متلاحقا على غير إحساس، وبغير ترقب، أو انتظار في كبرى المسائل على الإطلاق ؟

وأجدر الأزمنة أن يتبدل فيه هذا الموقف، هو الزمن الذي تكشف فيه الأجسام عن عنصرها الأول، فإذا هو إشعاع، أو حركة في فضاء، فاقترب الوجود المادي نفسُه من عالم المعقولات، والمقدورات، وتقرر لنا أن الحواس لا تستوعب معنى الوجود في الصميم، لأن زوال العدم هو الصفة الوحيدة اللازمة للوجود، ولا يستلزم زوال العدم تجسما ولا تجرما ولا كثافة من هذه الكثافات التي تتمثل بها الأجسام للحواس، بل يكفي حركة مقدورة، أو معنى كأنه من طبيعة المعقولات، فما أضيق النطاق الذي بقي للحس الظاهر من أسرار الوجود. وما أحرانا أن نفسح للوعي الكوني وللبداهة مجالا يتسع مع الزمان، ولا نحبسه في نطاق يضيق، ثم يضيق، حتى يسقط من الحسبان.

والإنسان قد رأى نور الشمس والكواكب بعينيه منذ مئات الألوف من السنين، ولم يقبس نور الكهرباء من ينبوع الضياء الكوني إلا في هذا القرن الأخير، فتدرج من قدح الحجر، إلى حك الحطب، إلى فتيلة الدهن، إلى غاز الاستصباح، إلى نور الكهرباء، في هذا الأمد الطويل من الدهور وراء الدهور.

فوعيه الباطن لم يقصر عن وعي عينيه في هذا الشوط البعيد، لأنه تنقل من عبادة الحصى والحشرات إلى عبادة الإله الواحد في بضعة آلاف من الدورات الشمسية، وجاز لنا أن نقول إن ضميره كان أسرع من عينيه إلى اقتباس الضياء، وكان أقدرَ من فكره على مغالبة الظلام، وأي ظلام؟ إنه لم يكن ظلاما كظلام الليالي والكهوف، يُسلِم مقاده لكل قادح زند، أو نافح عود؛ ولكنه كان ظلاما تجوس فيه مردة الجهل، وشياطين العادات، وأبالسة المطامع والشهوات. فإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على حاجة الضمير إلى ذلك النور الذي اهتدى به، واهتدى إليه » .

قال الشيخ مصطفى صبري: كلمة الأستاذ العقاد هذه القيمة جدا، لا تحتاج إلى أي تعليق منا سوى أن نقول: إنه حارب فيها أصحاب العلم الحديث المادي القاصرين على تعويلهم على المحسوسات، والنافين لما وراءها النفيَ الباتَّ، دون أن يترددوا، كما قال الأستاذ، أو ينتظروا مفاجآت الزمان، ودون أن يفسحوا للوعي الكوني والبداهة، إلا نطاقا يضيق ثم يضيق، حتى يسقط من الحسبان، حاربهم فهزمهم هزيمة منكرة(٤٥٥).

قلت: وقد رأيت كلاما مجودا لمحمد باقر الصدر قضيته: أن إنكارَ كلِّ ما لا يدرك بالحواس يستلزم نقض أساس البحث العلمي نفسه وهدم المنهج التجريبي نفسه، فبئست دعوى تعود على مذهب صاحبها بالنقض والهدم.

قال في كتابه « فلسفتنا » : ولنقف قليلا عند أولئك الذين يقدسون التجربة والحسَّ العلمي، ويعلنون بكل صلف، أننا لا نؤمن بأي فكرة، ما لم تثبت بالتجربة، ولم يبرهَن عليها عن طريق الحس. وما دامت المسألة الإلهية مسألة غيبية، وراء حدود الحس والتجربة، فيجب أن نطرحها جانبا، وننصرف إلى ما يمكن الظفر به في الميدان التجربي، من حقائق ومعارف.. نقف عندهم لنسألهم، ماذا تريدون بالتجربة؟ وماذا تعنون برفض كل عقيدة لا برهان عليها من الحس؟

فإن كان فحوى هذا الكلام، أنهم لا يؤمنون بوجود شيء، ما لم يحسوا بوجوده إحساسا مباشرا، ويرفضون كل فكرة ما لم يدركوا واقعها الموضوعي بأحد حواسهم، فقد نسفوا بذلك الكيان العلمي كلَّه، وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى، المبرهن عليها بالتجربة التي يقدسونها، فإن إثبات حقيقة علمية بالتجربة ليس معناه الإحساس المباشر بتلك الحقيقة في الميدان التجريبي، فـ (نيوتن) – مثلا - حين وضع قانون الجاذبية العامة، على ضوء التجربة، لم يكن قد أحس بتلك القوة الجاذبية، بشيء من حواسه الخمس، وإنما استكشفها عن طريق ظاهرة أخرى محسوسة، لم يجد لها تفسيرا إلا بافتراض وجود القوة الجاذبة، فقد رأى السيارات لا تسير في خط مستقيم، بل تدور دورانا، وهذه الظاهرة لا يمكن أن تتم – في نظر نيوتن – لو لم تكن هناك قوة جاذبية، لأن مبدأ القصور الذاتي يقضي بسير الجسم المتحرك في اتجاه مستقيم، ما لم يفرض عليه أسلوب آخر من قوة خارجية، فانتهى من ذلك إلى قانون الجاذبية، الذي يقرر أن السيارات تخضع لقوة مركزية، هي الجاذبية.

(٤٥٥) موقف العقل والعلم والعالم ٢٥٣/١ - ٢٥٦

وإن كان يعني هؤلاء، الذين ينادون بالتجربة ويقدسونها، نفس الأسلوب الذي تم به علميا استكشاف قوى الكون وأسراره، وهو درس ظاهرة محسوسة ثابتة بالتجربة، واستنتاج شيء آخر منها استنتاجا عقليا، باعتبار التفسير الوحيد لوجودها. فهذا هو أسلوب الاستدلال على المسألة الإلهية تماما، فإن التجارب الحسية والعلمية، قد أثبتت أن جميع خصائص المادة الأصلية، وتطوراتها وتنوعاتها، ليست ذاتية، وإنما هي عرضية، كحركة السيارات الشمسية حول المركز، فكما أن دورانها حوله ليس ذاتيا لها، بل هي تقتضي بطبيعتها الاتجاه المستقيم في الحركة طبقا لمبدأ القصور الذاتي.. كذلك خصائص العناصر والمركبات، وكما أن ذلك الدوران لما لم يكن ذاتيا، أتاح لنا أن نبرهن على وجود قوة خارجية جاذبة، كذلك هذا التنوع والاختلاف في خصائص المادة المشتركة، يكشف أيضا عن سبب وراء المادة، ونتيجة ذلك هي أن العلة الفاعلية للعالم غير علته المادية، أي أن سببه غير المادة الخام، التي تشترك فيها الأشياء جميعا[٤٥٦].

فأنت ترى أن النظر والتأمل في الكون وأجزائه يسوق إلى الإيمان لا الإلحاد.

قال مصطفى محمود: إن التشابه التشريحي للفروع والأنواع والفصائل لا ينفي خروجَ كلِّ نوعٍ من بداية خاصة، وإنما يدل هذا التشابه التشريحي في الجميع على وحدة الخالق وأن صانعها جميعا واحد لأنه خلقها جميعا من خامة واحدة وبأسلوب واحد وبخطة واحدة، هذه هي النتيجة الحتمية[٤٥٧].

ولذلك فإن الله يأمرنا في القرآن بالتأمل في بديع مخلوقاته ودقائق ما فيها للاستدلال بذلك على خالقها وباريها جل جلاله.

قال محمد ابن الوزير اليمني: وقد حث الله تعالى على النظر في المشاهدات، قال تعالى: (فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) وقال تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ) وقال تعالى: (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ) وقال تعالى: (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ) وقال تعالى: (وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا

---

(٤٥٦) فلسفتنا (ص ٢٩٤ - ٢٩٥) ، وإن شئت بسطا للكلام في المادة وأصلها فاقرأ كلامه من بداية (ص ٢٨٥) فقد عقد فصلا مفيدا عنوانه (المادة أو الله) .

(٤٥٧) حوار مع صديقي الملحد (ص ١٢٤)

حَبًّا) الآيات، وقال تعالى: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ) الآية[٤٥٨].

قال ابن الجوزي: أول ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إثبات الخالق، ونزل عليه القرآن **بالدليل على وجود الخالق بالنظر في صنعه**. فقال تعالى: (أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا)، وقال تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) ، وما زال يستدل على وجوده بمخلوقاته وعلى قدرته بمصنوعاته، ثم أثبت نبوةَ نبيّه بمعجزاته، وكان من أعظمها القرآن الذي جاء به فعجز الخلائق عن مثله[٤٥٩].

وقد قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى (قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ) : أشار صاحب « الكشاف » وصرَّح صاحبُ « المفتاح » بأن جواب موسى بما يبين حقيقةَ ربِّ العالمين تضمن تنبيها على أن **الاستدلال على ثَبات الخالق الواحد يحصل بالنظر في السماوات والأرض وما بينهما** نظرا يؤدي إلى العلم بحقيقة الرب الواحد الممتازة عن حقائق المخلوقات[٤٦٠].

قال محمد بن الوزير اليمني: وقد استحسن علماء النظر قولَ بعض الأعراب وقد سئل: بم عرفت ربك ؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار الخطى تدل على المسير، فهيكل علوي، وجوهر سفلي، لم لا يدلان على العليم الخبير !! وإلى هذا أشارت الرسل عليهم الصلاة والسلام فيما حكى الله تعالى عنهم في قوله: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) فقولهم: فاطر السماوات، إشارة إلى استنكار الشك فيمن هذا صنعُه وأثره، والأثر الحقير يدل على صاحبه، فكيف لا يدل هذا الأمر العظيم بما اشتمل عليه من الآيات والأعاجيب على صانعه، وبأي شيء أعظمَ منه يُناظَر من أنكره[٤٦١].

قلت: فتأمل قوله جل جلاله: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ) قال البيضاوي: أي: فيها دلائل من أنواع المعادن والحيوانات، أو وجوه دلالات من الدحو والسكون وارتفاع بعضها

(٤٥٨) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ٤٨) ، وذكر جملة من الآيات في (ص ٨١ إلى ص ٨٤)

(٤٥٩) صيد الخاطر (ص ١٩٦)

(٤٦٠) التحرير والتنوير ١١٧/١٩

(٤٦١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ٩٥)

عن الماء واختلاف أجزائها في الكيفيات والخواص والمنافع تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وإرادته ووحدته وفرط رحمته[٤٦٢].

ونحوه قوله تبارك وتعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ)

قال ابن كثير: معنى الآية أن الله تعالى يقول: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) أي: هذه في ارتفاعها واتساعها، وهذه في انخفاضها وكثافتها واتضاعها، وما فيهما من الآيات المشاهَدة العظيمة من كواكب سيارات وثوابت وبحار وجبال وقفار وأشجار ونبات وزروع وثمار وحيوان ومعادن ومنافع مختلفة الألوان والروائح والطعوم والخواص (وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) أي: تعاقبهما وتقارضهما الطول والقصر، فتارة يطول هذا ويقصر هذا، ثم يعتدلان، ثم يأخذ هذا من هذا، فيطول الذي كان قصيرا ويقصر الذي كان طويلا، وكل ذلك تقدير العزيز العليم، ولهذا قال تعالى: (لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) أي: العقول التامة الذكية التي تدرك الأشياء بحقائقها على جلياتها، وليسوا كالصم البكم الذين لا يعقلون الذين قال الله فيهم: (وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ * وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)[٤٦٣].

ولهذا لما سئل مصطفى محمود عن العوامل التي غيرت مساره فنقلته من النقيض إلى النقيض، جاء جوابه مستخلصا من خلال تأملاته في نظام الكون، فقال: رأيت العالم حولي كلَّه محكما دقيقا منضبطا لا مكان فيه للهزل ولا للعبث.. رأيت النجوم تجري في أفلاكها بقانون، ورأيت الحشرات الاجتماعية تتكلم، والنباتات ترى وتسمع وتحس.. ورأيت الحيوانات لها أخلاق.. ورأيت المخ البشري عجيبة العجائب يتألف من عشرة آلاف مليون عضل عصبي تعمل كلها في وقت واحد في كمال معجز.. ولو حدث بها عطل هنا أو هناك لجاء في أثره الشلل والعمى والخرس والتخليط والهذيان. فما الذي يحفظ لهذه الآلة الهائلة سلامتَها ؟ ومن الذي زودها بكل تلك الكمالات ؟!

أجل لقد رأيت الطبيعة بناءً محْكَما متكاملا تستحيل فيه الصدفة والعشوائية، بل كل شيء يكاد يصرخ: دبَّرني مُدَبِّر حكيمٌ، وخلقني مبدعٌ قدير[٤٦٤].

---

(٤٦٢) تفسير البيضاوي ١٤٧/٥

(٤٦٣) تفسير ابن كثير ١٨٤/٢

(٤٦٤) علماء ومفكرون عرفتهم لمحمد المجذوب ٤٤٤/١

قال ابن الجوزي: أيُّ ظهورٍ أجْلَى من هذه المصنوعات التي تنطق كلُّها بأنَّ لي صانعًا صنعني ورتبني على قانون الحكمة، خصوصا هذا الآدمي الذي أنشأه من قطرة، وبناه على أعجب فطرة، ورزقه الفهم والذهن واليقظة والعلم، وبسط له المهاد، وأجرى له الماء والريح، وأنبت له الزرع، ورفع له من فوقه السماء، فأوقد له مصباح الشمس بالنهار، وجاء بالظلمة ليسكن، إلى غير ذلك، مما لا يخفى، وكله ينطق بصوت فصيح يدل على خالقه[٤٦٥].

قال الغزالي في كتاب « الإحياء » في الأصل الأول من الأصول التي رتبها في معرفة الله تعالى، وهو معرفة وجوده تعالى: وأولُ ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيانِ الله سبحانه بيانٌ، وقد قال تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا) ، وقال تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) ، وقال تعالى: (أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا * وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا) ، وقال تعالى: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ) إلى قوله (لِلْمُقْوِينَ) .

فليس يخفى على من معه أدنى مُسْكَةٍ من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمونَ هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانعٍ يدبره وفاعلٍ يُحكِمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورةً تحت تسخيره ومصرَّفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قال الله تعالى: (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ، ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا: لا إله إلا الله، وما أمروا أن يقولوا: لنا إلهٌ وللعالَم إله، فإن ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشؤهم وفي عنفوان شبابهم، ولذلك قال عز و جل: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ

(٤٦٥) صيد الخاطر (ص ٣٧٩)

اللَّهُ) ، وقال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) ، فإذًا في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان(٤٦٦).

وقد ساير الكمال ابن الهمام الغزاليَّ فقال في الأصل الأول - وهو العلم بوجوده تعالى - من كتابه « المسايرة » : وقد أرشد سبحانه إليه بآيات(٤٦٧)، نحو: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ) الآية، وقوله: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ) ، و(أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ) أي: تبذرون حبَّه (أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ) ، و(أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ) و(أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ) أي: تستخرجونها بقدحكم الزناد (أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا) التي منها الزناد (أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ) لتلكم الشجرة.

فمن أدار نظره في عجائب هذه المذكورات، اضطره إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني عن صانع أوجده وحكيم رتبه، وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرته(٤٦٨).

وقد عقد الإمام البيهقي بابا في كتابه « الاعتقاد » قال: بابُ ذكرِ بعض ما يُستدل به على حدوثِ العالم وأن محدثه ومدبره إله واحد قديم لا شريك له ولا شبيه

وصدره بقوله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)

قال البيهقي: فذكر الله عز وجل خلق السماوات بما فيها من الشمس والقمر والنجوم المسخرات، وذكر خلق الأرض بما فيها من البحار والأنهار والجبال والمعادن، وذكر اختلاف الليل والنهار وأخذ أحدهما من الآخر، وذكر الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس،

---

(٤٦٦) إحياء علوم الدين ١/١٠٥ - ١٠٦

(٤٦٧) قال الشيخ زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي في حاشيته على المسايرة لابن الهمام (ص ١٥) : قوله (وقد أرشد الخ) هذا **دليل سمعي عقلي** اهـ . زهران: هذا الاصطلاح ليس دارجا على ألسنة المتكلمين، والإشارة إليه لطيفة، وسيأتي قريبا كلام لابن تيمية في الدليل الشرعي العقلي.

(٤٦٨) المسايرة لابن الهمام مع شرحها المسامرة لابن أبي شريف وحاشية الشيخ قاسم (ص ١٥ - ١٦)

وذكر ما أنزل من السماء من المطر الذي فيه حياة البلاد، وبه وبما وضع الله في الليل والنهار من الحَرّ والبرد يتم رزق العباد والبهائم والدواب، وذكر ما بث في الأرض من كل دابة مختلفة الصور والأجساد مختلفة الألسنة والألوان، وذكر تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض وما فيهما من منافع الحيوانات، وما في جميع ذلك من الآيات البينات لقوم يعقلون.

ثم أمر في آية أخرى بالنظر فيهما فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم: (قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ، يعني - والله أعلم - من الآيات الواضحات والدلالات النيرات، وهذا لأنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني المُعَدِّ فيه جميعُ ما يحتاج إليه ساكنُه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض مبسوطة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيأة للمطاعم والملابس والمآرب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب مستعملة في المرافق، والإنسان كالمملك البيت المخول ما فيه، وفي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعا حكيما تامَّ القدرة بالغَ الحكمة[٤٦٩]، وهذا فيما قرأته من كتاب أبي سليمان الخطابي رحمه الله.

قال البيهقي: وحثهم على النظر في أنفسهم والتفكر فيها فقال: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) ، يعني لما فيها من الإشارة إلى آثار الصنعة الموجودة في الإنسان من يدين يبطش بهما ورجلين يمشي عليهما وعين يبصر بها وأذن يسمع بها ولسان يتكلم به وأضراس تحدُث له عند غناه عن الرضاع وحاجته إلى الغذاء يطحن بها الطعام ومعدة أعدت لطبخ الغذاء وكبد يسلك إليها صفوه وعروق ومعابر تنفذ فيها إلى الأطراف وأمعاء يرسب إليها ثفل الغذاء ويبرز عن أسفل البدن، فيستدل بها على أن لها صانعا حكيما عالما قديرا.

قال: ثم إنا رأينا أشياء متضادة من شأنها التناحر والتباين والتفاسد مجموعةً في بدن الإنسان وأبدان سائر الحيوان وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فقلنا: إن جامعا جمعها وقهرها على الاجتماع وأقامها بلطفه، فلولا ذلك لتنافرت ولتفاسدت، ولو جاز أن تجتمع المتضادات والمتنافرات وتتقادم من غير جامع يجمعها لجاز أن يجتمع الماء

---

(٤٦٩) زهران: وهذا الضرب من الاستدلال هو الذي رمز له ابن رشد في كتابه « مناهج الأدلة » بطريق العناية. انظر: مناهج الأدلة (ص ١٩٤ - ١٩٨) و(ص ٢٠٤ - ٢٠٥) مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمود قاسم.

والنار ويتقاوما من ذاتها من غير جامع يجمعها ومقيم يقيمها وهذا محال لا يتوهم، فثبت أن اجتماعها إنما كان بجامع قهرها على الاجتماع والالتئام وهو الله الواحد القهار.

وقد حكي عن الشافعي رحمه الله أنه احتج بقريب من هذا المعنى حين سأله المريسي عن دلائل التوحيد في مجلس الرشيد، واحتج أيضا بالآية التي ذكرناها في أول الباب وباختلاف الأصوات(٤٧٠).

هذا ولمحمد بن الوزير اليمني كلام في نهاية من التجويد أورده في كتابه « إيثار الحق على الخلق » أرى من الصالح إيرادَه على طوله لنفيس ما تضمنه من الحجج الإلهية الباهرة التي ضمَّنها كتابَه العزيز.

قال رحمه الله: الباب الثالث في بيان شيء من طرق معرفة الله تعالى على مناهج الرسل والسلف على جهة التفصيل للإجمال المتقدم في الباب الذي قبل هذا، فلنذكر إشارة لطيفة على قدر هذا المختصر إلى ثلاث دلالات: دلالة الأنفس، ودلالة الآفاق، ودلالة المعجزات، وكلُّها دلَّ عليها القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنه يهدي للتي هي أقوم.

أما دلالة الأنفس فإنها بليغة، قال الله تعالى: (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ) الآيات، وقال تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) ، وقال: (يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ) وقال: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ) الآية، وأبسط آية في ذلك آية الحج (يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ) الآيات إلى قوله (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) إلى (وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) ، وأبطل شبهة الطبائعية بقوله (مِنْ تُرَابٍ) لأن آدم أبو البشر وأصلهم بالتواتر الضروري لا أب له ولا أم، فلزمت الحجة وبانت ووضحت ولله الحمد والثناء والمنة، وكذلك الآية التي في سورة المؤمنين من قوله (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) إلى قوله (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) ، وقال: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ) ومن ثَم قيل: فِكرُك فيك يكفيك.

وقد جمع الله تعالى ذكر دلالتي النفوس والآفاق في قوله تعالى (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) ، وذلك أنا نعلم بالضرورة وجودَنا أحياءَ

---

(٤٧٠) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد (ص ٣٨ - ٤٢)

قادرين عالمين ناطقين سامعين مبصرين مدركين بعد أن لم نكن شيئا، وأن أول وجودنا كان نطفة قذرة مستوية الأجزاء والطبيعة غاية الاستواء بحيث يمتنع في عقل كلِّ عاقل أن يكون منها بغير صانع حكيم ما يختلف أجناسا وأنواعا وأشخاصا، أما الأجناس فكما نبه عليه قوله تعالى (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) ، وأما الأنواع فنبه عليها بقوله (أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى) ومنه (ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا) ، وأما الأشخاص فبقوله تعالى (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ) الآيات، وبيانُه أنه خلق من نطفة فقدره مستوية الطبيعة، فكيف يكون منها ما يبصر ومنها ما يسمع ومنها ما يطعم ومنها ما يشم ومنها الصلب ومنها الرخو ومنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع، كما نبه الله عليه في كتابه الكريم، ونعلم أنها قد تغيرت بنا الأحوال وتنقلت بنا الأطوار تنقلا عجيبا، فكنا نطفا ثم علقا ثم مضغا ثم لحما ودما ثم عظاما صلبة متفرقة في ذلك اللحم والدم تقويهما وعصبا رابطة بين تلك العظام صالحة لذلك الربط مما فيها من القوة والمتانة، ثم تركب من ذلك آلات وحواس حية مُوافِقة للمصالح مع ضيق ذلك المكان وشدة ظلمته، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى (يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ) ، والظلمات الثلاث: ظلمة البطن وظلمة المشيمة وظلمة الرحم، ثم انظر إلى موضع العينين ما أشبهه بهما بعيدا مما يؤذيها مرتفعا للتمكن من إدراك المبصرات في الوجه الذي لا يحتاج إلى تغطية باللباس من الجمال البديع فيهما وفي جفونهما، ولو كانا في الرأس أو في الظهر أو في البطن أو غير ذلك ما تمت الحكمة ولا النعمة بهما، وكذلك كل عضو في مكانه، وانظر إلى ستر القذر الذي في البطن بالسواتر العظيمة بحيث لا يحس له حس ولا يظهر له ريح ولا يخرج إلا باختيارنا في موضع خال، وإن من عجيب صنع الله تعالى استمساك البول في حال الغفلة بل في حال النوم حتى نختار خروجه ونرضى به من غير رباط وانسداد في مجراه ولا مانع محسوس، فتبارك الله أحسن الخالقين، ثم حياتنا في بطون الأمهات من غير نفس ولو كان ثم نفس لكان ثم صوت ولو غم أحدنا بعد الخروج ساعة لمات بل كثيرون يموتون في المدافن المتخذة للحبوب مع سعتها، ثم خروجنا من ذلك الموضع الضيق من غير اختيار من المولود والوالدة، وهو فعل محكم صعب لابد له

من فاعل مختار وعدم الموت لشدة الضغطة عند الخروج وسلامة الولد وأمه من الموت في ذلك من آيات الله كما أشار إليه في آية الحج في (وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ)، ثم إحداث اللبن في ثدي الأم من يومئذ من بين فرث ودم، وتربية المولود وفهمه للغة أهله ما كانت فصيحة عربية أو عبرية عجمية مع كثرة قواعد العربية وكثرة اختلاف عوامل الإعراب، والعاقل المميز يقف أضعاف تلك المدة بين العرب والعجم فلا يعرف من ذلك ما عرف الصغير ولا يدري ما يقولون بمجرد المخالطة كالطفل الذي لا عقل له ولا تمييز، وكذلك العجمي بين العرب، ثم يترقى إلى حال التمييز وتتعاقب عليه الأحوال من الصغر والكبر والضعف والقوة والشباب والشيب والعقل والذكاء والبلادة والمرض والصحة والشهوة والنفرة والدواعي والصوارف والعسر واليسر والغنى والفقر وضده من غير اختيار منه في شيء من ذلك، فلابد لهذه التغيرات من مغير قادر عليم مدبر حكيم.

وقد صُنفت في هذا المعنى كتب علم التشريح وبيان كيفية الخلقة، وهو مما ينبغي الوقوف عليه أو على شيء منه، وقد نقل ابن الجوزي منه جملة شافية في أول كتابه لقط المنافع في الطب، فليطالع فيه، فلو جاز أن يكون مثل هذا بغير صانع لجاز أن تَصِحَّ لنا دُور معمورة أو مصاحف مكتوبة أو ثياب محوكة أو حلى مصوغة بغير بانٍ ولا كاتب ولا حائك ولا صائغ، فما الذي خص خير الخالقين بأن يكفر، ولا يدل عليه أثر صنعته العجيبة وخلقته البديعة.

ولو كان هذا الأثر للطبع كما قال كثير من الفلاسفة لكان أثرا واحدا كما لو جمدت النطفة بطبع البرد أو ذابت أو أنتنت، قال الإمام المؤيد بالله في الزيادات: إن الطبع إن سلمنا وجوده لا يحصل به الشيء على قدر الحاجة وإنما يكون بمقدار قوته وضعفه ألا ترى أن النار تحرق لا على قدر الحاجة بل على قدر قوتها وتنقص عن الحاجة إذا ضعفت وكذلك الماء الجاري، والحكيم يجريه ويقطعه على قدر الحاجة اهـ كلامه، وفيه تنبيه حسَن على الفرق الجلي.

فإذا عرفت هذا فانظر كيف يمكن أن يتغير المني المستوي إلى تلك الأمور المختلفة المحكمة البديعة الإحكام العجيبة الصنعة، وهل ذلك إلا بمنزلة تجويز أن يصير المِداد مصحفا معربا لا غلط فيه ولا لحن بطبع المداد من غير كاتب عالم، بل إحكام الإنسان أبلغ وأعجب، وقد رأيت كم جمع في الأنملة الواحدة من الأصابع من الأشياء المختلفة فوضع فيها جلدا ولحما وعصبا وشحما وعروقا ودما ومخا وعظما وبلة وظفرا وشعرا

وبضعة عشر شيئا غير ذلك كل واحد منها يخالف الآخر قدرة وحياة واستواء وارتفاعا وانحدارا وخشونة ولينا وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وصلابة ورخاوة ثم خلق في بعضها الحياة دون بعض كالشعر والظفر والعظم وجعلها مدركة لأمور شتى كالحرارة والبرودة واللين والخشونة والقلة والكثرة والرطوبة واليبوسة، ومن لطيف الحكمة فيها اختلافها في الطول والقصر حتى تستوي عند القبض على الأشياء فتقوى بالاستواء، وهذا مما تخفى فيه الحكمة جدا أعني كون الاختلاف في ذلك سبب الاستواء عند القبض، ولذلك خصت بالذكر في قوله تعالى (بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ) (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) .

وقد أشار الله تعالى إلى بطلان مذهب الطبائعيين بهذا المعنى ونبه عليه سبحانه وتعالى حيث قال في كلامه الكريم: (وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) ، وآخر الآية دليل على أن العقل يدرك بذلك بطلانَ قولِ أهل الطبائع.

ومما ينبغي التيقظ له في الرد عليهم أن آدم صلى الله عليه وسلم هو أبو البشر، وذلك معلوم ضرورة تواتر ودلالة جلية، أما التواتر فواضح، وأما الدلالة فمحال أن يكون البشر من أم وأب وإلى ما لا نهاية، لأن عدم التناهي في الحوادث الماضية محال، فوجب أن يكون أولهم حادثا من غير أم ولا أب ولا نطفة ولا طبيعة، وأنه صنع حكيم، وإنما علمنا من السمع أن اسمه آدم وأنه من طين، فلو كانت الطبيعة تقتضي ذلك بنفسها من غير صانع لكان في كل زمان تظهر صور كثيرة من الطين كصورة آدم، ثم النظر في خلق سائر الحيوان كذلك فإن انفلاق بعض الطيور عن فراخها من عجيب صنع الله، وكان بعض السلف يحتج بذلك على أن الله تعالى عليم قدير لا كعلم الخلق وقدرتهم لأن قدرته أثرت فيما داخل البيضة من غير كسر لها ولا مباشرة، وعلمه أحكم صنع ما في البيضة كذلك، وإلى ذلك أشار القرآن الكريم حيث قال الله تعالى في سورة الحج: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ) يعني أولكم وأوصلكم، وليس في خلق الإنسان من التراب شبهة ألبتة، لاعتراف الطبائعية بأنه خلاف العوائد الطبيعية، وكذلك قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً) ، وقد أعظم الله تعالى هذه الدلالة فقال: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ) الآية، وجعل عدم الإيمان بها أكفرَ الكفر، فقال سبحانه (قُتِلَ الْإِنْسَانُ

مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ * ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ) ونبه بقوله سبحانه على أن الموت دع عنك الحياة مما يستدل به على الله تعالى كما أوضح ذلك في قوله (فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ * وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ) إلى قوله (فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ * تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) وذلك أن الحي يموت بإذن الله تعالى مع اجتماع أسباب الحياة في هذا العالم الواسع كما يعيش باذن الله في بطن أمه بغير نفس يجري ولا هواء يمد روحه، فسبحان من هو على كل شيء قدير ومنه المبدأ وإليه المصير، وقد اختار المؤمن هذه الحجة في قوله لصاحبه الكافر المخاصم له (أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا) وأثنى الله تعالى عليه بذلك وخلد ذكره في أفضل كتبه، فكيف لا يختاره المؤمن لتقوية يقينه ودفع وساوس خصومه وشياطينه.

وأما دلالة الآفاق فما يَحدُث ويتجدد في العالم في طلوع القمرين والكواكب وغروبها عند دوران الأفلاك الدائرات والسفن الجاريات والرياح الذاريات والنجوم الثوابت منها والمعالم والرواجم، والاستدلال بالرواجم جيد لدلالته الواضحة على الفاعل المختار كما يدل على ذلك حركة القمرين الدائمة وسائر النجوم والافلاك وكذلك تغير أحوال الهواء بالغيوم والصواعق والبروق العجيبة المتتابعة المختلطة بالغيوم الثقال الحاملة للماء الكثير المطفئ بطبعه للنار المضادة له وما في الجمع بينها وإنشائها وإنزال الأمطار منها بالحكمة البالغة لا تختلط قطرة بأخرى ولو اشتدت الرياح العواصف وصغرت القطر وكثرت وتقاربت حتى تقع متفرقة غير ضارة ولو اجتمعت لعظم ضررها ثم نزول البرد القوي الشديد المتحجر في أوقات الخريف الذي لا يجمد فيه الماء مع أنه لا يجمد في أيام الغيم سواء كانت في الشتاء أو في غيره لرطوبة الغيم، فمن أين جاء البرد المتحجر والماء إذا جمد لا يكون على صفة البرد أبدا فتأتي هذه الأمطار فتعم الأرض سهولها ووعورها وشعابها وشعافها لينبت العشب الكثير للنعام وسائر الهوام وتسقي المزروع وتنبت الأشجار والفواكه والأزهار والثمار وتمد البحار والأنهار والآبار، ثم ما في اختلاف الليل والنهار والفصول والأحوال، وقد جمع الله تعالى ذلك في قوله (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) إلى قوله (لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) .

فالفكر في هذه الأمور هو النظر المأمور به، وعلى ذلك درج السلف من غير ترتيب المقدمات على قانون أهل المنطق، بل قد شهد كتابُ الله على أن ذلك يفيد البيانَ حيث

قال: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) ، ثم توعد من زعم أن ذلك لم يفده بيانا بقوله (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) ، وعلى هذا قال الشيخ مختار بن محمود في كتابه المجتبى في آخر ما قيل في حقائق النظر أنه تجريد الفكر عن الغفلات، وحكى عن شيخه محمود بن الملاحي أنه لا يشترط في العلم بالله أن يبتني على المقدمات المنطقيات والأساليب النظريات، وكيف ينكر هذا أو يستبعد وقد حكى الله عن الهدهد وهو من العالم البهيمي أنه وحد الله واحتج على صحة توحيده بهذا الدليل المذكور في الآفاق، قال الله سبحانه حاكيا عنه (أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) يعني المطر والنبات، فاحتج بحدوث هذين الأمرين العجيبين المعلوم حدوثُهما مع تكررهما بحسب حاجة الجميع إليهما، وكذلك قيل لبعض الأعراب: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار الخُطا تدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على العلي الكبير ؟! وقد أشارت الرسل عليهم السلام إلى هذا المعنى في قوله تعالى (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) .

ولنختم هذا المعنى بذكر آية واحدة منها وهي قوله تعالى (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ) ، وفي آية أخرى بأنه سبحانه (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ) ، وهذه حجة أجمع عليها الكفرة مع المسلمين، فإن الجميع اتفقوا على أن العالم في الهواء أرضه وسماؤه وما فيه من البحار والجبال وجميع الأثقال، وقد ثبت بضرورة العقل أن الثقيل لا يستمسك في الهواء إلا بممسك، وأن هذا الإمساك الدائم المتقن لا يكون بما لا يعقل من الرياح كما زعمت الفلاسفة، على أن الرياح تحتاج إلى خالق يخلقها ثم إلى مدبر يقدرها مستوية الأنفاس موزونة القوة لا يزيد منها شيء على شيء حتى تعتدل اعتدالا أتمَّ من اعتدال الفاعل المختار، فإن الفاعل المختار لو قصد الاعتدال التام حتى يستوي على رأسه حفنة مملوءة ماء لم يستطع تمام الاعتدال إلا برياضة شديدة، فكيف تعتدل عواصف الرياح وتقع موزونة وزنَ القراريط في الصنجات المعدلة حتى يستوي عليها ثقل الأرض والجبال من غير رَبٍّ عظيم قدير عليم مدبر حكيم.

وأما دلالة المعجزات فهي من أقوى الدلالات وأوضح الآيات لجمعها بين أمرين واضحين لم يكن نزاع المبطلين إلا فيهما أو في أحدهما، وهما الحدوث الضروري والمخالفة للطبائع والعادات، وهذا هو الذي أراه الله خليلَه عليه السلام حين سأل الله طمأنينة

قلبه، والذي احتج به موسى الكليم عليه السلام على فرعون وسماه شيئا مبينا كما حكاه الله تعالى في سورة الشعراء حيث قال فرعون: (لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ) ، قال موسى: (أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ) إلى قوله (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ) .

وكل ما تعارضت فيه أنظار العقلاء وقدحت فيه شكوك الأذكياء فلا شك أن لأهل الاسلام من ذلك القدح المعلى في إثبات الصانع الحكيم تعالى، وعلى كل حال فالنبوات وآياتها البينة ومعجزاتها الباهرة وخوارقها الدامغة أمرٌ كبير وبرهان منير، ما طرق العالم له معارض ألبتة خصوصا مع قدمه وتواتره، فإن آدم عليه السلام أول البشر وأبوهم نبي مرسل إلى أولاده، ثم لم تزل رسل الله عز وجل تترى مبشرين ومنذرين وعاضدين لفطرة الله التي فطر الخلق عليها، فلا أشفى ولا أنفع من النظر في كتبهم وآياتهم ومعجزاتهم وأحوالهم، ثم اعتضد ذلك بأمرين: أحدهما: استمرار نصر الأنبياء في عاقبة أمرهم وإهلاك أعدائهم بالآيات الرائعة، وثانيهما: سلامتهم وأتباعهم ونجاتهم على الدوام من نزول العذاب عليهم كما نزل على أعدائهم ولا مرة واحدة، وذلك بين في القرآن، وجميع كتب الله تعالى وجميع تواريخ العالم، ومن غريبها الذي لا يكاد أحد ينظر فيه حفظهم مع ضعفهم من الأقوياء الأعداء وأهل القدرة مثل حفظ موسى وهارون من فرعون مع ظهور قدرته، ولذلك قالا (رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى) فقال الله تعالى لهما (لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى) ، وكذلك قال نوح لقومه: (يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ) ، ونحو ذا قال هود لقومه، وكذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ) ، ولما نزل عليه قوله تعالى (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ) ترك الحرس وكان يحرس قبل نزولها، وقصة إبراهيم عليه السلام في ذلك أشهر وأبهر، بل على هذا درج أهل الصلاح، ووضحت حماية الله لأهل الصدق في التوكل كما وعد الله تعالى به، والمختصر لا يحتمل إلا الإشارة، ثم يفتح الله تعالى على المتأمل، ومنهم من كفاه الله بالأسباب الظاهرة الخارقة مثل ملك سليمان عليه السلام وإخدام الجن مع الإنس وتسخير الريح له وجميع ما حكى عنه، فهذا أيضا يدل على الله تعالى أوضحَ الدلالة حيث جمعت قدرتُه الباهرة خرقَ العادات في نصرتهم

بالأسباب الباطنة والظاهرة، وكذلك عقوبات أعداء الله الخارقة كمسخ أهل السبت قردة، وبمثل ذلك يعلم الله ضرورة، لأن مثل ذلك لا يصح بالطبع، وهو متواتر مع اليهود مع ثبوته في كتاب الله، وفيه ما يدل على وقوعه ضرورة لقوله تعالى (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ) ، فلو لم يكن هذا حقا معلوما عند خصوم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خوطبوا بذلك، ولو خوطبوا بذلك وعندهم فيه أدنى ريب لبادروا إلى التكذيب والتشنيع، وكل هذا يعلم ضرورة من العوائد المستمرة، وكذلك نتق الجبل وفلق البحر وقصة أصحاب الفيل وأصحاب الجنة في نون وصاحبا الجنة في الكهف وشفاء أيوب وإحياء الموتى لعيسى عليه السلام، بل منه جميع المعجزات والكرامات الخارقات، ومن أعظمه إحياء الموتى لعيسى عليه السلام وكلام عيسى عليه السلام في الطفولة، وهو معلوم بالتواتر، وسبب غلو النصارى فيه وهم خلائق يعلم بخبرهم العلم الضروري، وخسف قارون وداره والخلق ينظرون، ونحو ذلك، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ) وقوله تعالى (وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) .

وقد نبه الله سبحانه وتعالى على هذه الدلالات الثلاث في أول سورة الأنعام فتأملها، لكنه يسمي المعجزات الآيات.

ثم يعتضد هذا بما يناسبه من كرامات الصالحين وعقوبات الظالمين المذكورة في كتاب الله تعالى والمتواترة والمشاهدة، ثم ما وقع من تكرر نصر الله تعالى للحق والمحِقين، وإنهم وان ابتلوا فالعاقبة لهم على ما دل عليه قوله عز وجل (وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ) وكذلك قول الله تعالى (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) وقوله (إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ) وقوله تعالى (كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي) ، وقد جود الزمخشري هذا المعنى في تفسير قوله تعالى (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) وفسرها بما كان من فتوح الإسلام الخارقة في الآفاق وفسرها ببلاد العجم وفي أنفسهم وفسرها ببلاد العرب وفي ذلك حديث ابن عباس الطويل، وكذلك الأنبياء تبتلى ثم تكون لهم العاقبة. رواه البخاري، ويشهد لصحته الاستقراء من التواريخ، وقوله تعالى (وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) ، وفي الشعراء تنبيه على ذلك في آيات كثيرة يعقبها بقوله تعالى (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ) .

فتأمل ثَم ما قد وقع للإنسان من إجابة الدعوات وكشف الكربات وستر العورات وتيسير الضرورات وقضاء الحاجات وكشف المشكلات والإلهام في المعارف الخفيات والإشارات المرشدات في المنامات الصادقات.

ثم اليقين بعد هذا كلِّه من مواهب الله تعالى، فإن أنعم الله به عليك فكن من الشاكرين، وإن عرض لك الشك بعد هذا كلِّه فاحذر أن يكون ذلك عقوبة بذنب كما نبه الله على ذلك بقوله (فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ) وقوله (سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) ، فافزع إلى الله تعالى بالتوبة والاستغفار والتضرع والتذلل وطلب أسباب الرقة والتخويف العظيم لنفسك من الوقوع في الشقوة الكبرى بعذاب الآخرة، فإن من طبائع النفوس الإيمان عند شدة الخوف، ولذلك آمن قوم يونس لما رأوا العذاب، وآمن فرعون حين شاهد الغرق[٤٧١]، وقد نبه الله على ذلك بقوله (بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ) ، ولذلك يرجع كثير من العقلاء عند الموت عن عقائد وقبائح وشبهات كانوا مصرين عليها، وليس ذلك لتجلي برهان حينئذ، بل لأن الطبع

---

(٤٧١) قلت: وهذا مما ينادي على الإلحاد بالتهافت، وقد قال عبد الوهاب المسيري في كتابه الماتع «رحلتي الفكرية» (ص ١٣٥ - ١٣٦) : ومن أطرف القصص التي رواها أحد الرفاق السابقين الفلسطينيين ما حدث له مع مجموعة من التروتسكيين حضروا إلى معسكر تدريب الفدائيين، وبادروا صديقي بالسؤال عن إطاره النظري ومنطلقاته الفلسفية ونقط ارتكازه العقلية، فاحتار صديقي ولكنه أخبرهم بأنهم في هذا المعسكر يؤمنون بالكفاح المسلح، ثم أضاف أنهم يمكنهم أن يشاركوا بأنفسهم في عملية عسكرية في اليوم التالي، ثم أعد صديقي الماكر عدة سيارات لهم، وتقدم الموكب نحو منطقة جبلية، ثم بدأ الرصاص ينهال عليهم، بتدبير سابق، وبطبيعة الحال لم يصبهم بسوء، ولكن – كما أخبرني صديقي – تصرف التروتسكيون مثل أي بشر، أي اختبئوا تحت السيارات، ولكن ما فاجأه هو أن كل واحد منهم بدأ يتلو أدعية دينية ويطلب العون من الإله ! اهـ.

وقال الشيخ عبد الكريم زيدان في كتابه « أصول الدعوة » (ص ٢٢) : أذكر أني قرأت في مجلة كانت تصدر في أيام الحرب العالمية الثانية حديثا لصحفي أجراه مع أحد الطيارين وقد سأله الصحفي عن أحرج الساعات التي مرت به أثناء قيامه بواجبه وما كان شعوره في تلك الساعة الحرجة، فأجابه الطيار بأنه نشأ في بيت ليس فيه ما يُذَكِّره بالله، فقد كان أبوه ملحدا ونشَّأه على الإلحاد، وكذا كان إخوته، وعند انخراطه بسلك الطيران استمر في إلحاده وإنكاره لكل شيء عدا ما يراه بعينه ويلمسه بيده، وفي أثناء قيامه بأعماله الحربية أحس أن طائرته توشك أن تسقط وأن الهلاك محتم فإن لم يهلك بسقوط الطائرة فإنه سيهلك على يد العدو إذا وصل إلى الأرض سالما، قال الطيار: في تلك الساعة الحرجة لم أفكر في شيء على الأرض من أهل أو قريب أو صديق أو زوجة، وإنما رأيت نفسي وبلا شعور متوجها إلى الله تعالى هاتفا باسمه طالبا العون منه، وهكذا كان، فقد نجوت بأعجوبة، والفضل في ذلك لله وحده الذي لم أفكر فيه قط منذ ثلاثين سنة، وهي عمري الآن اهـ.

القاسي كان كالمعارض للبرهان، فلما لانَ بقي البرهان بلا معارِض، وكذلك لو شاهد فرعون وغيره أعظمَ برهان بغير خوف ما آمنوا، قال الله تعالى: (فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ) ، وحكى ابن خلكان عن ابن سينا أنه لما عرف علة الموت أقبل على القرآن وترك ما كان عليه. فانصح نفسك وذكِّرْها، وقل لها: لو كان معك يقين بارتفاع التكليف ما خفت، ولكنك عن قريب إن لم يرحمك مولاك تقعين في أشد العذاب، وينكشف عنك هذا الارتياب، وذكرها عظيمَ حسرة المكذبين يوم يقال (انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ) ، فإن النفس كما أنها بعيدة الإيمان فإنها بعيدة الأمان، وخوفها أعظم الأعوان على الإيمان، قال الله تعالى: (وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ) ، وقال تعالى: (وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ) ، وقال عز وجل: (وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا) ، ولأنها لوجدان الخوف عند التخويف تنزل من مرتبة القطع بالتكذيب الذي هو أول ما يروم الشيطان، فإذا نزلت من ذلك وجب عليها في العقل تصديق الثقة والعمل بالظن، كيف إذا جاء الثقة مع ظن صدقه بالمعجز وعضدته البراهين المقدمة، وإلى هذه الطريقة الإشارة بقوله تعالى (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ) إلى قوله (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) ، وقوله تعالى (قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ) ، وقوله (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ) وقوله تعالى (وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) اهـ ما أردنا نقله من كلام ابن الوزير اليمني[٤٧٢].

قلت: أفلا يطول العجب بعد هذا كلِّه ممن قلب القضية، فجعل ما نصبه الله دليلا عليه طريقا للإلحاد فيه، فزعم العلم والدين ضدين متنافيين، وإلا فكيف عميت الأبصار والبصائر عن خالق هذا العالَم ومبدعه تعالى، والعالَم مشتق من العلامة، قال ابن كثير: لأنه علم دال على وجود خالقه وصانعه ووحدانيته كما قال ابن المعتز:

فيا عجبا كيف يعصى الإله ... أم كيف يجحده الجاحد

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد[٤٧٣]

---

(٤٧٢) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد (ص ٤٥ - ٦١)

(٤٧٣) تفسير ابن كثير ١٣٣/١

فالكل شاهد على دعواهم بالنقض والبطلان، وإنما استزلوا من شاء الله بتمويههم لباطلهم بعنوان البحث العلمي والمنهج التجريبي.

قال محمد قطب: نحن في الشرق خاصة يخدعنا هذا العنوان الضخم، عنوان "العلم التجريبي" ، فنظن أنه حقائق نهائية ثابتة، لا يعتبر من يتصدى لمناقشتها إلا جاهلا أو مخرفا ! وقد كان ينبغي أن نحترس في الإيمان بالمعلومات "العلمية" حتى في العلوم البحتة كالرياضيات والطبيعية والكيمياء، ونحن نرى أن العلم ما يزال في طفولته، وما يزال كل يوم يصل إلى آفاق جديدة، فيلغي إلغاء تاما معلومات كان ينظر إليها بالأمس على أنها "حقائق نهائية" لا تقبل الجدل ولا تحتمل التأويل.

وليس العهد ببعيد حين قال إينشتين: إن قوانين نيوتن في الجاذبية لا تصلح للتطبيق إلا على سطح الكرة الأرضية، ولكنها لا تصلح للكون الكبير، فهي إذن حقائق محلية صغيرة لا حقائق مطلقة، وهي قابلة للنقض والتبديل حين تطبق "على الاتساع" !

واليوم تكتشف أسرار الذرة، فتنشأ حولها نظريات كثيرة في تفسير الكون والحياة كانت مجهولة من قبل، ويبدو بجانبها بعض ما كان يسمى "نظريات علمية نهائية" أقرب إلى الخرافات والأساطير[٤٧٤].

وقد قال نيوتن عن نفسه قبل وفاته بقليل: « أعرف كيف أبدو للعالم، ولكن بالنسبة لنفسي كنت أبدو طفلا يلعب في شاطئ البحر وبين الفينة والفينة أتحول لالتقاط حصاة أكثر نعومة أو صدفة أجمل من العادية، بينما يرقد أمامي محيط من الحقائق لم يكتشف بعد » اهـ من « الموسوعة العربية العالمية » .

وقد قال ألبرت أينشتاين عالم الطبيعة الألماني الأمريكي: إن المفاهيم التي طورها نيوتن مازالت تقود تفكيرنا في الفيزياء حتى اليوم اهـ من « الموسوعة » أيضا.

وقد رأيت في موسوعة « ويكيبيديا » (Wikipedia) تحت عنوان (أفكار نيوتن الدينية) ما نصه: وبالرغم من أن قوانين الحركة والجاذبية أشهر اكتشافات نيوتن إلا أنه حذر من اعتبار العالم مجرد آلة، وقال: إن الجاذبية تشرح حركة الكواكب لكنها لا تشرح من حرّك الكواكب. فالله يحكم كل شيء ويعرف كل ما هو موجود أو يمكن فعله[٤٧٥].

---

(٤٧٤) الإنسان بين المادية والإسلام (ص ٢٠)

(٤٧٥) Tiner,J.H. (1975). *Isaac Newton: Inventor, Scientist and Teacher*. Milford, Michigan, U.S.: Mott Media.

قال الشيخ محمد الغزالي في مقال بعنوان « مدرس ينشر الإلحاد بين تلامذته » : هو مدرس فلسفة، توَهَّمَ لأمرٍ ما أن حِرفته تفرض عليه تبني الإلحاد فكرا ونشرا، ولما كان الشر لا يستطيع أن يمشي مكشوفَ السوأة، بل يتوارى غالبا في رداء من الخير، فإن صاحبنا اتخذ العلم شعارا يدُسُّ تحته ما يريد، ومن الممكن باسم المنطق العلمي أن يهاجم الدينَ وأركانه، وأن يضلل الأغرار ويفتنهم! قلت له: مالك وللعلم؟ إنك تتحدث كأنك سبقت أنشتين في اكتشاف نظرية النسبية، أو شاركت نيوتن في تقرير قوانين الجاذبية! وتخصصُك الذي تعيش في نطاقه لا علاقة له بهذا أو بذاك.. إن جمهرة المشتغلين بالعلم والفلك والأحياء والفيزياء والكيمياء.. الخ مؤمنون بأن للعالم رَبًّا يشرف عليه، وليس سيارةً تنطلق بلا قائد، وقد أحصى العقاد في كتابه « عقائد المفكرين » أساطين العلوم الكونية فإذا تسعةُ أعشارهم مؤمنون، والعشر الباقي بين متردد وملحد! وكان سير جمس جنز الفلكي الإنجليزي تملكه هزة عصبية وهو يتحدث عن عظمة خالق السماوات، ومرصع فضائها بالنجوم! وقرأت لأنشتين حديثا عن الله كأنه قصيدة عاطفية لمحب مشبوب المشاعر، وليقرأ من يشاء كتاب العلامة "كريس موريسون" الذي ترجم إلى العربية بعنوان: « العلم يدعو إلى الإيمان » ، والرجل رئيس أكاديمية العلوم في الولايات المتحدة، وحصيلته من العلوم تجعله قمة شامخة!

قال: المهم أن جمهرة أولئك الملاحدة يخطون سوادا في بياض، وليست بينهم وبين المعرفة رحِمٌ موصولة! إنهم كما وصف القرآن الكريم: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ) .

قال: وقد رمقت ملاحدة العرب في الأيام العجاف، فلم أعجب لأظافرهم التي يخمشوننا بها قدر ما عجبت من كلامهم عن العلم، العلم الأوروبي طبعا! إن القرعاء تباهي بشعر بنت أختها، فهل علمت القرعاء أن بنت أختها مؤدبة؟ لم يفقدها شعرها الأدب[٤٧٦] .

وفي كتاب « مدخل إلى الفلسفة » لـ Gex,m : يطيب للماديين المحدَثين أن يتحدثوا باسم العلم، ولكنهم في الحقيقة يسيئون استخدام العلم عندما يبسطون مناهج العلوم الطبيعية في مجال المادة إلى ما هو خارج هذا النطاق، فالعالِم الحقيقي لا يضع معارفه المحدودة – التي يعلم يقينا مدى محدوديتها – على أنها مطلقة، وإنما يقصر معارفه على

---

(٤٧٦) الحق المر ٣/٢٠٧ - ٢٠٩

مجاله فقط[٤٧٧]. وهكذا نرى أنه في الوقت الذي يعترف فيه العالم الحقيقي بجهله – إذا كان الأمر يدور حول ما هو خارج نطاق تخصصه – فإننا نرى الفيلسوف المادي يزعم أنه يعلم، ويدعي العلم بما يتجاوز دائرة إدراكاته ومعارفه[٤٧٨].

وقد قال بشير التركي بعد ذكره للثوابت الكونية التي يقوم عليها العلم الحديث: فيتضح لنا أن هاته الثوابت الأربعة تبين أن الوجود يفوت إدراكنا المحدود، وتدل على عجز الإنسان على أن يعمم كل ما هنا والآن إلى ما في كل مكان ودائما[٤٧٩].

وصدق الله القائل: (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)

قال ابن خلدون: الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان، وعلم الله أوسع، وخلقه أكبر، وشريعته بالهداية أملك[٤٨٠].

وقد ذكر العقاد قاعدة قال: لا يجوز الشك فيها، قال: ونعني بالقاعدة المقررة أن **الموجودات أعم من المحسوسات**. فهناك موجودات أكثر مما نحس، بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها من طريق الإحساس أكثر مما نحسه الآن بالآلات ووسائل التقريب والتضخيم[٤٨١].

وقال أيضا: من المحقق أن الوعي الكوني ملكة قابلة للترقي والاتساع، لأن الحقائق التي تقبل الفهم في الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كلَّ وعي ترقى إليه بنو الإنسان، بل هذه الحواس الجسدية - ودع عنك الحقائق المادية - لا تحيط بكل ما تحسه العيون والأنوف والآذان، فبعض الحيوان يستنشئ الرائحة على بعد أميال، وهي كالعدم في أنف حيوان آخر ولو كانت منه على مدى قراريط، وبعض الأصوات تلتقطها من وراء البحار والقفار، وقد كان الظن قبل العصر الحاضر أن الصوت (عدم) على مد البصر القريب.

---

(٤٧٧) قال محمد باقر الصدر في كتابه فلسفتنا (ص ٢٧٣) : إن التجربة العلمية لا تعمل إلا في حقلها الخاص، وهو نطاق مادي محدود اهـ. (زهران)

(٤٧٨) Einfuhrung In Die Philosophie by Gex,m (ص ٥٠) بواسطة تمهيد للفلسفة لمحمود حمدي زقزوق (ص ١٩٤)

(٤٧٩) الآفاق (ص ٦٥)

(٤٨٠) المقدمة (ص ٦٢٤)

(٤٨١) كتاب « الله » للعقاد (ص ٤٩ - ٥٠)

ومن زعم أن الموجود هو ما تناوله الحس دون غيره كذَّبه الحسُّ نفسُه، وقامت عليه الحجة من العيون والأنوف والآذان، فضلا عن البصائر والعقول[٤٨٢].

وقال بشير التركي: إن الإنسان يَعتبِر خطأ أنه يدرك كل شيء في الوجود، ويعتقد باطلا أنه المعيار الوحيد للحق دون المخلوقات الكثيرة الأخرى، وأنه يعتقد أن عقله هو الفريد في الكون للإدراك الشامل لكل الوجود. ولكن العلم البشري بنفسه يقر أن رقعة إدراك الإنسان ضيقة جدا.

ويمكن لنا فهم ذلك إذا اعتبرنا أن مركز إدراك الإنسان هو عقله أي مخه مستعان بحواسه الخمس المعروفة: البصر والسمع واللمس والذوق والشم.

قال: إذا اعتبرنا حاسة البصر مثلا ومركزها العين، فكان يعتقد الإنسان أنه يرى كل ما في الوجود، وإذا لم ير شيئا ما فلا لشيء إلا لأنه لا يوجد، وكان يعتقد أيضا أن عملية البصر تتمثل في إخراج شيء من العين كاليد فتلمس الأشياء وتتصورها تماما مثل فاقد البصر الذي يتصور الأشياء بفضل لمسها بيديه.

فللمرة الأولى في التاريخ غير القرآن الكريم هذا المفهوم إذ أنه أشار منذ خمسة عشر قرنا إلى ضوء الشمس المنبثق منها وإلى نور القمر المنعكس عليها بدقة علمية كبيرة. فانطلاقا من ذلك أدرك العالم المسلم حسن بن الهيثم المدرس في جامعة الأزهر في القاهرة المعزية في القرن العاشر المسيحي وجود الضوء، فأسس علما جديدا وهو علم البصريات في كتابه « علم المناظير » اكتشف فيه قوانين انتشار الضوء وكذلك انعكاسه وانكساره، ووصفه بأنه يتكون من كويرات تخرج من مصادر الضوء وتدخل في العين التي تبصر بفضلها الأشياء، وذلك ست قرون قبل ديكارت ونيوتن وعشرة قرون قبل آينشتاين.

وفي القرن العشرين اكتشف العلم الحديث أن للضوء وجهتين متناقضتين كما سيقع شرحه، فإما كويرات مادية كما ذكرنا وإما تذبذب للمجال الكهرطيسي حسب موجات تتراوح أطوالها من صفر إلى لا نهاية له، ولكن العين لا تبصر إلا الأمواج التي ينحصر طولها في رقعة تتراوح بين أدناها 0,4 ميكرون (والميكرون هو الجزء من الألف من المليمتر ويرمز له بالحرف اليوناني μ) وأقصاها 0,8 μ ، وينتج عن ذلك أن طول رقعة البصر هي: 0,4 μ فقط حسب ما يبينه المثال الآتي:

---

(٤٨٢) السابق (ص ٢٠)

٥,٤ م

٩,٨ م ٥,٤ م

وهذا يدل قطعا على أننا لا نبصر إلا الشيء القليل جدا من الوجود، وبما أن العين هي عضو من الأعضاء التي يستعين بها المخ كالحواس الأخرى التي هي أيضا محدودة جدا، فالمخ هو أيضا محدود الإدراك[٤٨٣].

كلمة لسيد قطب في المدرسة العقلية المعاصرة

قال سيد قطب في تفسيره: إن سنة الله ليست فقط هي ما عهده البشر وما عرفوه، وما يعرف البشر من سنة الله إلا طرفا يسيرا يكشفه الله لهم بمقدار ما يطيقون، وبمقدار ما يتهيأون له بتجاربهم ومداركهم في الزمن الطويل، فهذه الخوارق كما يسمونها هي من سنة الله، ولكنها خوارق بالقياس إلى ما عهدوه وما عرفوه!

ومن ثم فنحن لا نقف أمام الخارقة مترددين ولا مؤولين لها متى صحت الرواية أو كان في النصوص وفي ملابسات الحادث ما يوحي بأنها جرت خارقة، ولم تجر على مألوف الناس ومعهودهم، وفي الوقت ذاته لا نرى أن جريان الأمر على السنة المألوفة أقل وقعا ولا دلالة من جريانه على السنة الخارقة للمألوف، فالسنة المألوفة هي في حقيقتها خارقة بالقياس إلى قدرة البشر، إن طلوع الشمس وغروبها خارقة وهي معهودة كل يوم، وإن ولادة كل طفل خارقة وهي تقع كل لحظة.

قال: وما دامت المسألة خارقة فعلام العناء في حصرها في صورة معينة لمجرد أن هذه الصورة مألوفة لمدارك البشر! وجريان الأمر على غير المألوف أنسب لجو الحادث كله؟!

إننا ندرك ونقدر دوافع المدرسة العقلية التي كان الأستاذ الإمام رحمه الله على رأسها في تلك الحقبة، ندرك ونقدر دوافعها إلى تضييق نطاق الخوارق والغيبيات في تفسير القرآن الكريم وأحداث التاريخ، ومحاولة ردها إلى المألوف المكشوف من السنن الكونية. فلقد كانت هذه المدرسة تواجه النزعة الخرافية الشائعة التي تسيطر على العقلية العامة في تلك الفترة؛ كما تواجه سيلَ الأساطير والإسرائيليات التي حشيت بها كتب التفسير والرواية في الوقت الذي وصلت فيه الفتنة بالعلم الحديث إلى ذروتها، وموجة الشكّ في مقومات

---

(٤٨٣) الآفاق (ص ٤٦ - ٤٨)

الدين إلى قمتها، فقامت هذه المدرسة تحاول أن ترد إلى الدين اعتباره على أساس أن كل ما جاء به موافق للعقل، ومن ثم تجتهد في تنقيته من الخرافات والأساطير، كما تحاول أن تنشئ عقلية دينية تفقه السنن الكونية، وتدرك ثباتها واطرادها، وترد إليها الحركات الإنسانية كما ترد إليها الحركات الكونية في الأجرام والأجسام، وهي في صميمها العقلية القرآنية، فالقرآن يرد الناس إلى سنن الله الكونية باعتبارها القاعدة الثابتة المطردة المنظمة لمفردات الحركات والظواهر المتناثرة.

ولكن مواجهة ضغط الخرافة من جهة وضغط الفتنة بالعلم من جهة أخرى تركت آثارها في تلك المدرسة من المبالغة في الاحتياط، والميل إلى جعل مألوف السنن الكونية هو القاعدة الكلية لسنة الله، فشاع في تفسير الأستاذ الشيخ محمد عبده كما شاع في تفسير تلميذيه الأستاذ الشيخ رشيد رضا والأستاذ عبد القادر المغربي رحمهم الله جميعا شاع في هذا التفسير الرغبة الواضحة في رد الكثير من الخوارق إلى مألوف سنة الله دون الخارق منها، وإلى تأويل بعضها بحيث يلائم ما يسمونه « المعقول » ! وإلى الحذر والاحتراس الشديد في تقبل الغيبيات.

ومع إدراكنا وتقديرنا للعوامل البيئية الدافعة لمثل هذا الاتجاه، فإننا نلاحظ عنصر المبالغة فيه، وإغفال الجانب الآخر للتصور القرآني الكامل، وهو طلاقة مشيئة الله وقدرته من وراء السنن التي اختارها سواء المألوف منها للبشر أو غير المألوف، هذه الطلاقة التي لا تجعل العقل البشري هو الحاكم الأخير، ولا تجعل معقول هذا العقل هو مرد كل أمر بحيث يتحتم تأويل ما لا يوافقه كما يتكرر هذا القول في تفسير أعلام هذه المدرسة.

هذا إلى جانب أن المألوف من سنة الله ليس هو كل سنة الله، إنما هو طرف يسير لا يفسر كلَّ ما يقع من هذه السنن في الكون، وأن هذه كتلك دليلٌ على عظمة القدرة ودقة التقدير، وكل ذلك مع الاحتياط من الخرافة ونفي الأسطورة في اعتدال كامل غير متأثر بإيحاء بيئة خاصة، ولا مواجهة عرف تفكيري شائع في عصر من العصور!! [٤٨٤].

---

(٤٨٤) في ظلال القرآن ٣٩٧٧/٦ - ٣٩٧٨

درء التعارض بين العقل والنقل

ثم اعلم أنه لا تعارض بين عقل صريح ونقل صحيح البتة، فالعقل هبة من الله سبحانه، والنقل منزل من عنده تعالى، فإذا كان الكل من عند الله، فغير جائز عليه التعارض، كما قال تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) .

قال ابن تيمية: إذا قيل: تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدُهما سمعيا والآخر عقليا، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكونا أحدُهما قطعيا والآخر ظنيا.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقضُ مدلولَ الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يُعتقد تعارضُه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدُهما غيرَ قطعي، أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين[٤٨٥].

قال التهانوي: التعارض لا يقع بين القطعيين، لامتناع وقوع المتنافيين، ولا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت في احتمال النقيض، فلا يكون إلا بين ظنيين[٤٨٦].

وقد قال الرازي: لا يجوز الترجيح في الأدلة اليقينية، قال زكريا الأنصاري: إذ اليقيني لا تعارضَ فيه، إذ لو تعارض يقينيان لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان، فلا وجود ليقينين متنافيين عقليين أو نقليين أو عقلي ونقلي[٤٨٧].

قال ابن تيمية: وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًّا دون الآخر: فإنه يجب تقديمُه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظنَّ لا يرفعُ اليقين.

وأما إن كانا جميعا ظنيين: فإنه يُصار إلى طلبِ ترجيح أحدِهما، فأيهما ترجح كان هو المقدَّم، سواء كان سمعيا أو عقليا[٤٨٨].

---

(٤٨٥) درء تعارض العقل والنقل ٧٩/١

(٤٨٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٤٧٣/١

(٤٨٧) فتح الرحمن (ص ٣٥)

قلت: وعلى هذا فمعيار التقديم والتأخير قطعيةُ الدليل أو ظنيته لا كونُ مادتِه عقليةً أو نقلية.

ولهذا قال ابن تيمية: يجب تقديم القطعي لكونه قطعيا، لا لكونه أصلا للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتَهم في التقديم كونَ العقلِ هو الأصل للسمع، وهذا باطلٌ، كما سيأتي بيانه(٤٨٩) إن شاء الله.

وإذا قُدِّر أن يتعارض قطعي وظني، لم يُنازع عاقلٌ في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خَرْطُ القَتاد.

وأيضا، فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلومٌ بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع وإثبات المعاد وغير ذلك، وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا، فلا بد من تقديمِ أحدهما، فلو قُدِّم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا، والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا.

فتبين أنَّ كلَّ ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي.

ومثل هذا الغلط يقع فيه كثيرٌ من الناس، يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم، فيثبتون تلك اللوازم، **ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعا**، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (٤٩٠).

قلت: فقد ظهر أن هذا التعارض هو من فرض ما لا يكون، وقد صرح الجويني بأن هذا القسم من التعارض غير واقع، فقد قال في « الإرشاد » : وإن كان مضمون الشرع

---

(٤٨٨) درء تعارض العقل والنقل ٧٩/١

(٤٨٩) ترى بيانه في درء التعارض ٨٧/١ فما بعد.

(٤٩٠) درء تعارض العقل والنقل ٨٠/١

قال ابن القيم: التقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان أو سمعي وعقلي، فإما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا.

فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلولَه قطعًا، فلو تعارضا لزِم الجمعُ بين النقيضين، وهذا لا يشك فيه أحدٌ من العقلاء. وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين تقديمُ القطعي، وإن كانا جميعا ظننين صِرنا إلى الترجيح ووجب تقديمُ الراجح منهما سمعيا كان أو عقليا.

فهذا تقسيم واضح متفق على مضمونه بين العقلاء اهـ . الصواعق المرسلة ٧٩٧/٣

المتصلِ بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا بأن الشرع لا يخالِف العقل، **ولا يُتصور في هذا القسمِ ثبوتُ سمع قاطع**، ولا خفاءَ به[٤٩١].

وقال ابن تيمية: يمتنع أن يكون في أخبار الرسول ما يناقض صريحَ العقول[٤٩٢].

وقال ابن القيم: الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بما تحيله العقول وتقطع باستحالته، بل أخبارهم قسمان:

أحدهما: ما تشهد به العقول والفِطَر.

الثاني: ما لا تدركه العقول بمجردها كالغيوب التي أخبروا بها عن تفاصيل البرزخ واليوم الآخر وتفاصيل الثواب والعقاب.

ولا يكون خبرهم محالا في العقول أصلا، وكل خبرٍ يُظَن أن العقل يحيله فلا يخلو من أحد أمرين: أما يكون الخبر كذبا عليهم، أو يكون ذلك العقل فاسدا، وهو شبهة خيالية يظن صاحبُها أنها معقولٌ صريح، قال تعالى: (وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) ، وقال تعالى: (أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى) ، وقال تعالى: (وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ) ، والنفوس لا تفرح بالمحال، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ * قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا) ، والمحال لا يشفي ولا يَحصُل به هدى ولا رحمة ولا يُفرح به، فهذا أمرُ من لم يستقرَّ في قلبه خيرٌ، ولم يثبت له على الإسلام قَدَم، وكان أحسن أحواله الحيرة والشك[٤٩٣].

على أن ما جعلوه مرجحا للعقل – على فرض وقوع هذا التعارض – غيرُ مسلَّم.

قال ابن الوزير اليمني: فإن قيل: تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض لأن السمع عُلِم بالعقل، فهو أصله، ولو بطل العقل بطل السمع والعقل معا، وهذه من قواعد المتكلمين.

قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارُضُها في العقل والسمع، **فتعارُضها تقديرُ محالٍ**، فإنه لو بطل السمع أيضا بعد أن دل العقل على

(٤٩١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص ٣٥٩ - ٣٦٠)

(٤٩٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص ١١٦)

(٤٩٣) الروح (ص ٦٢)

صحته لَبَطَلا معًا أيضا، لأن العقل قد كان حَكَم بصحة السمع وأنه لا يَبْطُل، فحين بطل السمع عَلِمنا ببطلانه بطلانَ الأحكام العقلية، وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي في شرح جمع الجوامع[٤٩٤].

لذلك فالذي ينبغي تقريره هنا أنه من المحال أن يرد منقول صحيح مناقضا لمعقول صريح، فلا سبيل لفرض الوقوع رأسا، بل مجرد القول باحتمال أن يرد شرع مناقض لمقتضى العقل هو نقض للشرع، كما أن فرض إمكان التمانع في باب التوحيد مستلزمٌ للمحالِ المبطلِ للتعدد والشركة، وليس الدليل متوقفا على حصول التمانع في نفس الأمر، بل نفسُ إمكان ذلك مقتضٍ لإبطال الشركة كما معلوم في محله[٤٩٥]، فهكذا هنا، لو قدرنا إمكان التناقض بين الشرع والعقل، لكنا بذلك قد رفعنا الثقة بالشرع بل وبالعقل نفسه حيث جعلناه مصححا للسمع كما سلف، والله أعلم.

بل قال تقي الدين السبكي في « معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي » : إن الأحاديث الصحيحة ليس فيها شيء له معارِض متفق عليه، والذي يقوله الأصوليون من أن خبر الواحد إذا عارضه خبر متواتر أو قرآن أو إجماع أو عقل، إنما هو فرضٌ، وليس بشيء من ذلك واقعا، ومن ادعى ذلك فليبينه حتى نرد عليه، وكذلك لا يوجد خبران صحيحان من الآحاد متعارضان بحيث لا يمكن الجمع بينهما، والشافعي قد استقرأ الأحاديث وعرف أن الأمر كذلك وصرح به في غير موضع من كلامه، فلم يكن عنده ما يتوقف عليه العمل بالحديث الصحيح إلا صحته، فمتى صح وجب العمل به، لأنه لا معارِض له. فهذا بيان للواقع، والذي يقوله الأصوليون مفروض وليس بواقع، وهذه فائدة عظيمة، وإليها الإشارة بقوله: (إذا صح) ، حيث أطلقه ولم يجعل معه شرطا آخر[٤٩٦].

قال ابن تيمية: من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يُقبَل من أحدٍ قطُّ أن يعارِض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وَجْده، قال: ولهذا لا يوجد في كلام أحدٍ من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس ولا

---

(٤٩٤) إيثار الحق على الخلق (ص ١١٧ - ١١٨)

(٤٩٥) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٦٢) ، وشرح الخريدة البهية للدردير (ص ٦٠)

(٤٩٦) معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي (ص ١١٥)

بذوق ووجد ومكاشفة ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلا عن أن يقول: فيجب تقديم العقل[٤٩٧].

فطوبى لمن عرف قدر عقله ولم يجاوز به مقامه، وقد جعل الله لكل شيء قدرا.

فكما أنه من الضلال كما سلف أن يُحْكَم بالعادة على من أجراها، فكذا أن يحكم بالعقل على واهب العقل - جل وعلا - .

قال الغزالي: نسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر، فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة[٤٩٨].

وقال ابن الجوزي: أعظم النعم على الإنسان العقل، لأنه الآلة في معرفة الإله سبحانه، والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل، إلا أنه لما لم يَنهَض بكل المراد من العبد بُعثت الرسل وأنزلت الكتب، فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين، فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس، ولما ثبت عند العقل أقوالُ الأنبياء الصادقة بدلائل المعجزات الخارقة سَلَّم إليهم، واعتمد فيما يخفى عنه عليهم[٤٩٩].

قال الغزالي: لا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين[٥٠٠].

وقال ابن القيم: الحجج السمعية مطابقة للمعقول، والسمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح، بل هما أخوان نصيران وصل الله بينهما، وقرن أحدَهما بصاحبه، فقال تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلا أَبْصَارُهُمْ وَلا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) فذكر ما ينال به العلوم وهي السمع والبصر والفؤاد الذي هو محل العقل، وقال تعالى: (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) فأخبروا أنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل، وقال تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ)

---

(٤٩٧) مجموع الفتاوى ٢٨/١٣ - ٢٩

(٤٩٨) إحياء علوم الدين ٨٥/١

(٤٩٩) تلبيس إبليس (ص ٣)

(٥٠٠) إحياء علوم الدين ١٧/٣

(إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) ، وقال: (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) فدعاهم إلى استماعه بأسماعهم وتدبره بعقولهم، ومثله قوله (أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ) ، وقال تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) فجمع سبحانه بين السمع والعقل، وأقام بهما حجتَه على عباده، فلا ينفكُّ أحدهما عن صاحبه أصلا، فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه، وكتابه هو الحجة العظمى، فهو الذي عرَّفنا ما لم يكن لعقولنا سبيلٌ إلى استقلالها بإدراكه أبدا[٥٠١].

ولهذا قال الغزالي: لا تكن بحاثا عن علوم ذمها الشرع وزجر عنها، ولازِمِ الاقتداء بالصحابة رضي الله عنهم، واقتصر على اتباع السنة، فالسلامة في الاتباع، والخطر في البحث عن الأشياء والاستقلال، ولا تكثر اللَّجَج برأيك ومعقولك ودليلك وبرهانك وزعمك أني أبحث عن الأشياء لأعرفها على ما هي عليه، فأي ضرر في التفكر في العلم، فإن ما يعود عليك من ضرره أكثر، وكم من شيء تطلع عليه فيضرك اطلاعك عليه ضررا يكاد يهلكك في الآخرة إن لم يتداركك الله برحمته، واعلم أنه كما يطلع الطبيب الحاذق على أسرار في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها فكذلك الأنبياء أطباء القلوب والعلماء بأسباب الحياة الأخروية، فلا تتحكم على سننهم بمعقولك فتهلك، فكم من شخص يصيبه عارض في أصبعه فيقتضي عقله أن يطليه، حتى ينبهه الطبيب الحاذق أن علاجه أن يطلي الكف من الجانب الآخر من البدن، فيستبعد ذلك غاية الاستبعاد من حيث لا يعلم كيفية انشعاب الأعصاب ومنابتها ووجه التفافها على البدن؟ فهكذا الأمر في طريق الآخرة، وفي دقائق سنن الشرع وآدابه، وفي عقائده التي تعبَّد الناسَ بها أسرار ولطائف ليست في سعة العقل وقوته الإحاطة بها، كما أن في خواص الأحجار أمورا عجائب غاب عن أهل الصنعة علمها حتى لم يقدر أحد على أن يعرف السبب الذي به يجذب المغناطيس الحديد، فالعجائب والغرائب في العقائد والأعمال وإفادتها لصفاء القلوب ونقائها وطهارتها وتزكيتها وإصلاحها للترقي إلى جوار الله تعالى وتعرضها لنفحات فضله أكثرُ وأعظم مما في الأدوية والعقاقير، وكما أن العقول تقصر عن إدراك منافع الأدوية مع أن التجربة سبيلٌ إليها، فالعقول تقصر عن إدراك ما ينفع في حياة الآخرة مع أن التجربة غير متطرقة إليها، وإنما كانت التجربة تتطرق إليها لو رجع إلينا بعض الأموات فأخبرنا عن الأعمال المقبولة النافعة المقربة إلى الله تعالى زلفى وعن الأعمال المبعدة عنه، وكذا عن العقائد، وذلك مما لا يطمع

(٥٠١) الصواعق المرسلة ٤٥٧/٢ - ٤٥٨

فيه، فيكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي صلى الله عليه وسلم، ويفهمك موارد إرشاراته، فاعزل العقلَ بعد ذلك عن التصرف، ولازم الاتباع، فلا تسلم إلا به والسلام[(٥٠٢)].

وقال ابن خلدون: ولا تثقن بما يَزعُم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوفِ على تفصيل الوجود كلِّه، وسَفِّهْ رأيَه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كلِّ مُدرِك في بادئ رأيِه منحصرٌ في مداركه لا يعدوها، والأمرُ في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه، ألا ترى الأصمَّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويَسقُط من الوجود عنده صنفُ المسموعات، وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لَمَا أقَرُّوا به، لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية، فإذا علمتَ هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدَثة، وخلقُ الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط، فاتَّهِم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به **من اعتقادك وعملك**، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسعَ من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقلُ ميزانٌ صحيح، فأحكامُه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمورَ التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق. لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه، وتفطن في هذا لغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تبين لك الحق من ذلك. وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاقَ إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع، فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو

---

(٥٠٢) إحياء علوم الدين ١/٣١

من حيث صدورنا عنه، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك[٥٠٣].

وقال سيد قطب – معلقا على قول صاحب رسالة التوحيد (فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله، والعقل الإنساني أثر أيضا من آثار الله في الوجود، وآثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض، ولا يعارض بعضها بعضا) - : وهذا صحيح في عمومه، ولكن يبقى أن الوحي والعقل ليسا نِدَّين، فأحدُهما أكبر من الآخر وأشمل، وأحدُهما جاء ليكون هو الأصل الذي يرجع إليه الآخر، والميزان الذي يختبر الآخر عنده مقرراته ومفهوماته وتصوراته، ويصحح به اختلالاته وانحرافاته، فبينهما – ولا شك - توافق وانسجام، ولكن على هذا الأساس، لا على أساس أنهما ندان متعادلان، وكفو أحدهما تماماً للآخر! فضلاً عن أن العقل المبرأ من النقص والهوى لا وجود له في دنيا الواقع، وإنما هو "مثال"! وقد تأثر تفسير الأستاذ الإمام لجزء عم بهذه النظرة تأثرا واضحا، وتفسير تلميذه المرحوم الشيخ رشيد رضا وتفسير تلميذه الأستاذ الشيخ المغربي لجزء "تبارك" حتى صرح مرات بوجوب تأويل النص ليوافق مفهوم العقل! وهو مبدأ خطر، فإطلاق كلمة "العقل" يرُدُّ الأمر إلى شيء غير واقعي! – كما قلنا - فهناك عقلي وعقلُك وعقلُ فلانٍ وعقل علان، وليس هنالك عقل مطلق لا يتناوبه النقص والهوى والشهوة والجهل يحاكم النص القرآني إلى "مقرراته"، وإذا أوجبنا التأويل ليوافق النصُّ هذه العقول الكثيرة، فإننا ننتهي إلى فوضى![٥٠٤].

قلت: وقد أشار إلى هذه الفوضى ابن تيمية حين قال: لو سوغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم لم يكن هناك أمرٌ مضبوط يَحصُل لهم به عِلْم ولا هدي... والذين ادعوا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتابَ قابلهم آخرون من ذوي المعقولات فقالوا: إن قول هؤلاء معلومٌ بطلانُه بصريح المعقول، فصار ما يدعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح... والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قولُ طائفةٍ لها مذهب حجة على أخرى بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات وإن كان ذلك قد قالته

---

(٥٠٣) المقدمة (ص ٥٨١ - ٥٨٣)

(٥٠٤) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (ص ١٩ - ٢٠)

طائفة كبيرة لمخالفة طائفة كبيرة لها، ولم يبق إلا أن يقال: إن كل إنسان له عقل، فيعتمد على عقل نفسه، وما وجده معارضا لأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم من رأيه خالفه وقدَّم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومعلوم أن هذا أكثرُ ضلالا واضطرابا، فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية وهم ليلهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب، بل إما إلى حيرة وارتياب وإما إلى اختلاف بين الأحزاب، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات[٥٠٥].

قال ابن السبكي: وإذا كانت العقول ضعيفةً فلا ينبغي للمرء أن يبادر إلى إنكار ما يتوقف عقله في إدراكه. وأنتم معاشرَ المعتزلة والجهمية، إذا قصرت عقولكم عن إدراك هذه الأشياء فلا تنكروها، وصدِّقوا الأخبار الصادقة الواردة فيها[٥٠٦].

وقال ابن عاشور: أما ما لا يدخل تحت سلطان الإدراك البشري، وهو ما كان راجعا إلى عالم الغيب، أي العوالم التي تجاوزت نظامَ عالم المادة وهي العوالم المرتبة نظمها على غير النظام الذي جعل عليه عالم هذه الحياة، فما أعرض الشارع عن بيانه في هذا النوع يجب أن نقتدي به كما علَّمنا الله تعالى بقوله: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) ، وما أعطاه الشارع حظا من بيان لحقيقته يجب أن نتلقاها على قدر ما بيَّنها الشارع دون زيادة، كما قال مالك للذي سأله عن قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) " الاستواء معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة " . ولا يعد تلقينا إياها وتصديقنا بها متابعة للوهم، إذ ليس للعقل في هذا النوع حكم حتى يجزم بأنها وهم، لما علمت من أن الوهم لا يبين صادقه من باطله إلا العقل، وعلى هذا المنهاج سار الصحابة رضي الله عنهم، فكانوا يقتصرون في ذلك على مقدار ما بلغهم[٥٠٧].

---

(٥٠٥) درء تعارض العقل والنقل ١٦٨/١ - ١٦٩

(٥٠٦) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (ص ٥٠ - ٥١)

(٥٠٧) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٤٥ - ٤٦) ، وانظر كلامه عن الوهم والحقيقة والاعتبار والتخيل (ص ٢٨) فما بعد.

قال أبو البقاء الكفوي: اعلم أن الله تعالى أخبر بأنه على العرش استوى، وأخبر رسولُه بالنزول وغيرِ ذلك، فكل ما ورد من هذا القبيل دلائل التوحيد فلا يتصرف فيها بتشبيه وتعطيل، فلولا إخبار الله تعالى وإخبار رسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحِمى، وتلاشى دون ذلك عقل العقلاء ولب الألباء، فالله سبحانه وفى من عباده بما أخبر، ودل على نفسه بما أظهر، ورفع حجابا من الحجب عن وجه الكبرياء وكشف شيئا من سبحات العظمة والعلاء، فكل أخبار الصفات تجليات إلهية وكشوف جلية، عقَل مَن عقل وجهِل من جهل، فلا تبعد عن الله بالتشبيه وقد قرب منك، ولا تفر منه بالتعطيل وقد دنا إليك، أطلق لسان الاستواء وأعرض عن الكيفية، وهكذا سائر الصفات، فهو سبحانه بما تجلى لعباده بهذا الإخبار ظاهر، وبما قصرت العقول عن إدراك كنهها وكيفيتها باطن، فلا ينكشف من عظم شأنه ما بطن ولا يتشف من علو سلطانه ما انكمن[٥٠٨].

وقد قال الربيع بن سليمان: سألت الشافعي رضي الله عنه عن صفات من صفات الله تعالى فقال: حرام على العقول أن تمثّل الله تعالى، وعلى الأوهام أن تحده، وعلى الظنون أن تقطع، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى الخواطر أن تحيط، وعلى العقول أن تعقل إلا ما وصف به نفسَه في كتابه أو على لسان نبيه[٥٠٩].

وقال يونس بن عبد الأعلى: سمعت أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي يقول - وقد سئل عن صفات الله تعالى وما يؤمن به فقال - : لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه لا يسع أحدا من خلق الله تعالى قامت عليه الحجة ردُّها، لأن القرآن نزل بها وصح عن رسول الله القول بها، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر بالله تعالى، فأما قبل ثبوت الحجة عليه من جهة الخبر فمعذور بالجهل لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالروية ولا بالفكر[٥١٠].

وقال أبو عمر بن عبد البر: وما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسَه به في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه

---

(٥٠٨) الكليات (ص ١٠٩ - ١١٠)

(٥٠٩) ذم التأويل لابن قدامة (ص ٢٣)

(٥١٠) السابق (ص ٢٣)، وذكره الحافظ في الفتح ٤٠٧/١٣ نقلا عن مناقب الشافعي لابن أبي حاتم مع اختلاف يسير، وانظر سير أعلام النبلاء للذهبي ٧٩/١٠ – ٨٠ .

وسلم، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير، فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير(٥١١).

وقال أيضا: نهى السلف رضي الله عنهم عن الجدال في الله جل ثناؤه وفي صفاته وأسمائه... لأن الله عز وجل لا يوصف عند جماعة أهل السنة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو بإنعام نظر(٥١٢).

وقال الخطيب البغدادي: القياس في التوحيد على ضربين: ضرب هو القياس الصحيح، وهو ما استدل به على معرفة الصانع تعالى وتوحيده، والإيمان بالغيب، والكتب، وتصديق الرسل، فهذا قياس محمود فاعله مذموم تاركه، والضرب الثاني من القياس في التوحيد: هو القياس المذموم الذي يؤدي إلى البدع والإلحاد، نحو تشبيه الخالق بالخلق، وتشبيه صفاته بصفات المخلوقين، ودفع قايسه ما أثبت الله تعالى لنفسه، ووصفته به رسله مما ينفيه القياس بفعله(٥١٣).

وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له: أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين، فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل إذ لولا أخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى، قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح(٥١٤).

قال الحافظ ابن رجب: وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوما وظنوا أن من لم يكن عالما بها فهو جاهل أو ضال، فكلها بدعة، وهي من محدثات الأمور المنهي عنها ، قال: ومن ذلك أعني محدثات الأمور ما أحدثه المعتزلة ومن حذا حذوهم من الكلام في ذات الله تعالى وصفاته بأدلة العقول، وهو أشد خطرا من الكلام في القدر، لأن الكلام في القدر كلام في أفعاله، وهذا كلامٌ في ذاته وصفاته، وينقسم هؤلاء إلى قسمين: أحدهما: من نفى كثيرا مما ورد به الكتاب والسنة من ذلك لاستلزامه عنده للتشبيه بالمخلوقين، كقول المعتزلة: لو رؤي لكان جسما لأنه لا يرى إلا في جهة،

---

(٥١١) التمهيد ١٤٤/٧ - ١٤٥

(٥١٢) جامع بيان العلم ٩٢٩/٢

(٥١٣) الفقيه والمتفقه ٥١١/١

(٥١٤) فتح الباري لابن حجر ٣٩٠/١٣

وقولهم: لو كان له كلام يسمع لكان جسما، ووافقهم من نفى الاستواء فنفوه لهذه الشبهة، وهذا طريق المعتزلة والجهمية، وقد اتفق السلف على تبديعهم وتضليلهم، وقد سلك سبيلَهم في بعض الأمور كثير ممن انتسب إلى السنة والحديث من المتأخرين، والثاني: من رام إثباتَ ذلك بأدلة العقول التي لم يَرِد بها الأثر ورد على أولئك مقالتهم كما هي طريقة مقاتل بن سليمان ومن تابعه كنوح بن أبي مريم وتابعهم طائفة من المحدثين قديما وحديثا، وهو أيضا مسلك الكرامية فمنهم من أثبت لإثبات هذه الصفات الجسم إما لفظا وإما معنى، ومنهم من أثبت للّه صفات لم يأت بها الكتاب والسنة كالحركة وغير ذلك مما هي عنده لازم الصفات الثابتة، وقد أنكر السلف على مقاتل قوله في رده على جهم بأدلة العقل، وبالغوا في الطعن عليه، ومنهم من استحل قتله، منهم مكي بن إبراهيم شيخ البخاري وغيره.

والصواب ما عليه السلف الصالح من إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح من أحد منهم خلاف ذلك البتة - خصوصا الإمام أحمد - ولا خوض في معانيها ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريبا من زمن الإمام أحمد فيهم من فعل شيئا من ذلك اتباعا لطريقة مقاتل، فلا يقتدى به في ذلك، إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك ومالك[٥١٥] والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد ونحوهم، وكل هؤلاء لا يوجد في كلامهم شيء من جنس كلام المتكلمين فضلا عن كلام الفلاسفة، ولم يدخل ذلك في كلام من سَلِم من قدح وجرح، وقد قال أبو زرعة الرازي: كل من كان عنده علم فلم يصُن علمه واحتاج في نشره إلى شيء من الكلام فلستم منه[٥١٦].

وقال الحافظ ابن رجب – بعد ذكره طريقة الجهمية وكثير من المتكلمين في نفي ما دلت عليه نصوص الصفات - : وقد قابل هؤلاء المتكلمين طوائف آخرون، فتكلموا في تقرير هذه النصوص بأدلة عقلية، وردوا على النفاة، ووسعوا القول في ذلك، وبينوا أن لازم النفي التعطيل المحض.

---

(٥١٥) قال أبو طالب المكي: كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين وأشدهم بغضا للعراقيين وألزمهم لسنة السالفين من الصحابة والتابعين اهـ. ترتيب المدارك للقاضي عياض ٣٩/٢

(٥١٦) فضل علم السلف على الخلف لابن رجب / مجموعة رسائل ابن رجب ١٤/٣ - ١٦

وأما طريقة أئمة أهل الحديث وسلف الأمة فهي الكف عن الكلام في ذلك من الطرفين، وإقرار النصوص وإمرارها كما جاءت، ونفي الكيفية عنها والتمثيل... ولقد قال بعض أئمة الكلام والفلسفة من شيوخ الصوفية الذي يحسن به الظن المتكلمون: إن المتكلمين بالغوا في تنزيه الله عن مشابهة الأجسام، فوقعوا في تشبيهه بالمعاني، والمعاني محدثة كالأجسام، فلم يخرجوا عن تشبيهه بالمخلوقات.

وهذا كلُّه إنما أتى من ظن أن تفاصيل معرفة الجائز على الله والمستحيل عليه يؤخذ من أدلة العقول، ولا يؤخذ مما جاء به الرسول، وأما أهل العلم والإيمان، فيعلمون أن ذلك كلَّه مُتلقى مما جاء به الرسول، وأن ما جاء به من ذلك عن ربه فهو الحق الذي لا مزيد عليه، ولا عدول عنه، وأنه لا سبيل لتلقي الهدى إلا منه، وأنه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله الصحيحة ما ظاهره كفر أو تشبيه أو مستحيل، بل كلُّ ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله، فإنه حق وصدق، يجب اعتقاد ثبوته مع نفي التمثيل عنه، فكما أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، فكذلك في صفاته، وما أشكل فهمه من ذلك، فإنه يقال فيه ما مدح الله الراسخين من أهل العلم أنهم يقولون عند المتشابهات: (آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا) ، وما أمر به رسول الله في متشابه الكتاب، أنه يرد إلى عالمه، والله يقول الحق ويهدي السبيل[٥١٧].

وقد قال الشيخ ابن عاشور - في مسألة الرؤية - : فالسلف أثبتوها دون بحث، والمعتزلة نفَوْها وتأولوا الأدلة بنحو المجاز والاشتراك وتقدير محذوف لمعارضتها الأصول القطعية عندهم، فرجحوا ما رأوه قطعيا وألغوها، والأشاعرة أثبتوها وراموا الاستدلال لها بأدلة تفيد القطع وتبطل قول المعتزلة، ولكنهم لم يبلغوا من ذلك المبلغ المطلوب، وما جاء به كل فريق من حِجاج لم يكن سالما من اتجاه نقوض ومنوع ومعارضات، وكذلك ما أثاره كل فريق على مخالفيه من معارضات لم يكن خالصا من اتجاه منوع مجردة أو مع المستندات، فطال الأخذ والرد، ولم يحصل طائل ولا انتهى إلى حد، ويحسن أن نفوض كيفيتها إلى علم الله تعالى كغيرها من المتشابه الراجع إلى شؤون الخالق تعالى، وهذا معنى قول سلفنا: إنها رؤية بلا كيف، وهي كلمة حق جامعة وإن اشمأز منها المعتزلة[٥١٨].

---

(٥١٧) فتح الباري لابن رجب ٩٩/٥ - ١٠١

(٥١٨) التحرير والتنوير ٣٥٥/٢٩

فمن كان شاهدا على نفسه بالعجز عن اكتناه الروح التي بين جنبيه فأنى لعقله المغرور أن يحيط بما غاب عنه من ذات الباري وصفاته سبحانه وتعالى.

قال الذهبي: فإن الله تعالى فرد صمد ليس له نظير وإن تعددت صفاته فإنها حق ولكن ما لها مثل ولا نظير، فمن ذا الذي عاينه ونعته لنا، ومن ذا الذي يستطيع أن ينعت لنا كيف يسمع كلامه، والله إنا لعاجزون كالّون حائرون باهتون في حد الروح التي فينا[٥١٩] وكيف تعرج كلَّ ليلة إذا توفاها بارئها وكيف يرسلها وكيف تستقل بعد الموت، وكيف حياة الشهيد المرزوق عند ربه بعد قتله، وكيف حياة النبيين الآن، وكيف شاهد النبي أخاه موسى يصلي في قبره قائما ثم رآه في السماء السادسة وحاوره وأشار عليه بمراجعة رب العالمين وطلب التخفيف منه على أمته، وكيف ناظر موسى أباه آدم وحجه آدم بالقدر السابق وبأن اللوم بعد التوبة وقبولها لا فائدة فيه، وكذلك نعجز عن وصف هيأتنا في الجنة ووصف الحور العين، فكيف بنا إذا انتقلنا إلى الملائكة وذواتهم وكيفيتها وأن بعضهم يمكنه أن يلتقم الدنيا في لقمة مع رونقهم وحسنهم وصفاء جوهرهم النوراني، فالله أعلى وأعظم وله المثل الأعلى والكمال المطلق ولا مثل له أصلا، آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون[٥٢٠].

وقد قدمنا أنه ما كلُّ ما في الوجودِ تُساعد الآلة على إدراكه والإحاطة به.

ولهذا قال ابن زِكْرِي: ومن زعم انحصارَ صفات الله تعالى فيما عَلِمْنا فلا يخفى تحكُّمُه، لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول[٥٢١].

وقال ابن تيمية في بعض مباحث الصفات: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يُثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيَه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت، والسمع قد دل عليه،

---

(٥١٩) قال الجرجاني في التعريفات (ص ١٥٠) في الروح الإنساني: تعجز العقول عن إدراك كُنْهِه اهـ. وجاء في كتاب « علم النفس أصوله ومبادئه » (ص ١١) : لم يهتدِ البحث بعدُ إلى معرفة كُنْهِ النفس اهـ. وقد قال ابن القيم في المدارج ٤٢٨/١ : لا تعرف نفسَك التي هي أقرب الأشياء إليك، فلا تعرف حقيقتها ولا ماهيتها ولا كيفيتها، فكيف تعرف ربَّك وكيفية صفاته اهـ.

(٥٢٠) العلو للعلي الغفار (ص ٢٥١ - ٢٥٢)

(٥٢١) بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب (ص ٢٠٣)

ولم يعارِضْ ذلك معارِضٌ عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم[(٥٢٢)].

وقال أيضا: وجوب تصديق كلِّ مسلمٍ بما أخبر اللهُ به ورسولُه من صفاته ليس موقوفا على أن يقوم عليه دليلٌ عقلي على تلك الصفة بعينها، فإنه مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسولَ صلى الله عليه وسلم إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوتَه بعقولنا، ومن لم يُقِرَّ بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: (قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) ، ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنا بالرسول ولا متلقيا عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به، فإن ما أخبر به لا يقر به بل يتأوله أو يفوضه، وما لم يخبر به إن علِمه بعقله آمن به، وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديمَ الأثر عنده، وهذا قد صرح به أئمة هذا الطريق[(٥٢٣)].

وقال ابن تيمية أيضا: إن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئا من الحق ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه، ولكن يخبر بما تعجز العقول عن معرفته، فيخبر بمحارات العقول لا بمحالات العقول، ولهذا قال الإمام أحمد في رسالته في السنة التي رواها عبدوس ابن مالك العطار قال: ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول. هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين، فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لا تدركه كل الناس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول، ولا يجوز أن يعارَضَ بالأمثال المضروبة له، فلا يجوز أن يعارِضه الناس بعقولهم، ولا يدركونه بعقولهم، فمن قال للرسول: أنا أصدقك إذا لم تخالف عقلي، أو أنت صادق فيما لم تخالف فيه الدليل العقلي، فإن كان يجوز على الرسول أن يخالف دليلا عقليا صحيحا لم يكن مؤمنا به، وإن قدم على كلامه دليلا عقليا ليس بصحيح لم يكن مؤمنا به، فامتنع أن يصح الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم مع هذا الشرط[(٥٢٤)].

---

(٥٢٢) التدمرية (ص ٣٣ - ٣٤)

(٥٢٣) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٣٥ - ٣٦)

(٥٢٤) درء تعارض العقل والنقل ٢٩٦/٥ - ٢٩٧

ثم هل بعث الله الأنبياء وأنزل معهم الشرائع إلا لعجز العقول عن الاستقلال بدرك ذلك؟!

قال ابن حزم: النبوة: اختصاصُ الله عز وجل من شاء من الناس بالإنباء بما ليس في قوة نوعه أن يعرفوه حتى يعرفوا به، وليس ذلك لأحد بعد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاتم أنبيائه عليهم السلام(٥٢٥).

وقال المقريزي: الشرائع إنما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله(٥٢٦).

قال أبو المظفر السمعاني في « الانتصار لأصحاب الحديث » : واعلم أن **فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل**، فإنهم أسسوا دينَهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول، وأما أهل السنة قالوا: الأصل الاتباع والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بني على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمين أن يقبلوا شيئا حتى يعقلوا، ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس به من اعتقاده وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار وتخليد الفريقين فهما أمور لا ندرك حقائقها بعقولنا وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذلك والشكر ومنه التوفيق، وما لم يمكنا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته، وقال تعالى في مثل هذا: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) ، وقال الله تعالى: (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) .

ثم نقول لهذا القائل - الذي يقول بني ديننا على العقل وأمِرنا باتباعه - : أخبرنا إذا أتاك أمرٌ من الله تعالى يخالف عقلك فبأيهما تأخذ بالذي تعقل أو بالذي تؤمر، فإن قال: بالذي أعقل فقد أخطأ وترك سبيل الإسلام، وإن قال: إنما آخذ بالذي جاء من عند الله

(٥٢٥) رسائل ابن حزم ٤/٤١٤

(٥٢٦) المواعظ والاعتبار ٤/١٩٦

فقد ترك قولَه، وإنما علينا أن نقبل ما عقلناه إيمانا وتصديقا، وما لم نعقله قبلناه تسليما واستسلاما، وهذا معنى قول القائل من أهل السنة: إن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم[٥٢٧].

وقال ابن تيمية: ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهلَ الحديث والسنة أهلُ تقليدٍ ليسوا أهلَ نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حكى إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم، فيقال لهم: ليس هذا بحق، فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصلٌ متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرَف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك بل كلُّهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع **اشتراكٌ** في لفظ النظر والاستدلال ولفظ الكلام، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكارَ هذا مستلزمٌ لإنكار جنسِ النظر والاستدلال[٥٢٨].

ولهذا قال الخطابي في « الغنية عن الكلام وأهله » : إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع[٥٢٩].

وقال ابن الجوزي: فإن قيل: فلا بد من اعتقاد، قلنا: طريق السلف أوضح محجة، لأنا ما نقوله تقليدا بل بالدليل، ولكنا لم نستفده عن جوهر وعرض وجزء لا يتجزأ، بل بأدلة النقل مع مساعدة العقل من غير بحث عما لا يحتاج إليه[٥٣٠].

وقال أيضا: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم قنِعا من الخلق بالإيمان بالجمل، ولم يكلفا معرفة التفاصيل، إما لأن الاطلاع على التفاصيل يخبط العقائد، وإما لأن قوى البشر تعجز عن مطالعة ذلك، فأول ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إثبات الخالق ونزل عليه القرآن بالدليل على وجود الخالق

---

(٥٢٧) الانتصار لأصحاب الحديث (ص ٨١ - ٨٣)

(٥٢٨) مجموع الفتاوى ٤/٥٥ - ٥٦

(٥٢٩) الغنية عن الكلام وأهله (ص ١٠ - ١١)

(٥٣٠) صيد الخاطر (ص ٢٨٥)

بالنظر في صنعه فقال تعالى: (أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا) ، وقال تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) ، وما زال يستدل على وجوده بمخلوقاته وعلى قدرته بمصنوعاته، ثم أثبت نبوة نبيه بمعجزاته، وكان من أعظمها القرآن الذي جاء به فعجز الخلائق عن مثله، واكتفى بهذه الأدلة جماعة من الصحابة، ومضى على ذلك القرن الأول، والمشربُ صافٍ لم يتكدر، وعلِم الله عز وجل ما سيكون من البدع، فبالغ في إثبات الأدلة وملأ بها القرآن[٥٣١].

وقال الشوكاني: لا سبيل للعباد يتوصلون به إلى معرفة ما يتعلق بالرب سبحانه وبالوعد والوعيد والجنة والنار والمبدأ والمعاد إلا ما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه عن الله سبحانه، وليس للمعقول وصول إلى تلك الأمور، ومن زعم ذلك فقد كلَّف العقول ما أراحها الله منه ولم يتعبدها به، بل غاية ما تدركه وجُلُّ ما تصل إليه هو ثبوت الخالق الباري، وأن هذه المصنوعات لها صانع، وهذه الموجودات لها موجد، وما عدى ذلك من التفاصيل التي جاءتنا في كتب الله عز وجل وعلى ألسن رسله فلا يستفاد من العقل، بل من ذلك النقل الذي منه جاءت وإلينا به وصلت[٥٣٢].

وقال أبو الحسن الندوي: وقد كان الأنبياء عليهم السلام أخبروا الناس عن ذات الله وصفاته وأفعاله، وعن بداية هذا العالم ومصيره، وما يهجم عليه الإنسان بعد موته، وآتاهم علم ذلك كلِّه بواسطتهم عفوا بدون تعب، وكفوهم مؤونة البحث والفحص في علوم ليس عندهم مباديها ولا مقدماتها التي يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى مجهول، لأن هذه العلوم وراء الحس والطبيعة، لا تعمل فيهما حواسهم، ولا يؤدي إليها نظرهم، وليست عندهم معلوماتها الأولية.

لكن الناس لم يشكروا هذه النعمة وأعادوا الأمر جذعا، وأبدوا البحث أُنفا، وبدأوا رحلتهم في مناطق مجهولة لا يجدون فيها مرشدا ولا خِرّيتا، وكانوا في ذلك أكثر ضلالا، وأشد تعبا وأعظم اشتغالا بالفضول من رائد لم يقتنع بما أدى إليه العلم الإنساني في الجغرافية، وما حدد وضبط في الخرائط على تعاقب الأجيال، فحاول أن يقيس ارتفاع الجبال وعمق البحار من جديد، ويختبر الصحارى والمسافات والحدود بنفسه على قصر عمره، وضعف قوته، وفقدان آلته، فلم يلبث أن انقطعت به مطيته وخانته عزيمته،

---

(٥٣١) صيد الخاطر (ص ١٩٦)

(٥٣٢) أدب الطلب (ص ١٤٦)

فرجع بمذكرات وإشارات مختلة، وكذلك الذين خاضوا في الإلهيات من غير بصيرة ، وعلى غير هدى، جاءوا في هذا العلم بآراء فجة، ومعلومات ناقصة، وخواطر سانحة، ونظريات مستعجلة، فضلوا وأضلوا.

وكذلك منحهم الأنبياء عليهم السلام مبادئ ثابتة ومحكمات هي أساس المدنية الفاضلة، والحياة السعيدة في كل زمان ومكان، فحرموها على تعاقب الأعصار، فبنوا مدنيتهم على شفا جرف هار، وأساس منهار، وعلى قياس واختيار، فزاغ أساس المدنية وتداعى بناؤها، وخر عليهم السقف من فوقهم.

وكان الصحابة رضي الله عنهم سعداء موفقين جدا، إذ عوّلوا في ذلك كلِّه على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكفوا المئونة وسعدوا بالثمرة، ووفروا ذكائهم وقوتهم وجهادهم في غير جهاد، ووفروا عليهم أوقاتهم فصرفوها فيما يعنيهم من الدين والدنيا وتمسكوا بالعُروة الوثقى، وأخذوا في الدين بلب اللباب[٥٣٣].

مقصود علم الكلام

ثم لا تظنن أن علم الكلام وُضِع لتقرير الأدلة العقلية التي بها تنالُ المطالب الإلهية، بل إنما وضع لنقض الدلائل العقلية التي عارض بها الفلاسفة والمبتدعة بعضَ المطالب الإلهية التي تقررت بالكتاب والسنة.

قال الأحمد نكري في « دستور العلماء » : واعلم أن أكابر المتكلمين لم يُثبتوا ولم يصححوا عقائدَ بالدلائل الكلامية، إذ ليس الغرض من الكلام إلا إفحام الجاحد وإلزام المعاند، فمأخذ أنوار عقائدهم مشكاة النبوة لا غير[٥٣٤].

وقد قال الغزالي في « المنقذ من الضلال » : وإنما مقصوده - يعني علم الكلام - حفظُ عقيدة أهل السنة، وحراستُها عن تشويش أهل البدعة[٥٣٥].

وقال في « الإحياء » : وأما الكلام فمقصوده حمايةُ المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير[٥٣٦].

---

(٥٣٣) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص ٩٣)

(٥٣٤) دستور العلماء ٩٥/٣

(٥٣٥) المنقذ من الضلال (ص ١١٨)

(٥٣٦) إحياء علوم الدين ٤٠/١

وقال في « الإحياء » أيضا: وأما منفعته - يعني علم الكلام - فقد يُظن أن فائدتَه كشفُ الحقائق ومعرفتُها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاءٌ بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثرُ من الكشف والتعريف(٥٣٧)، وهذا إذا سَمِعْتَه من مُحَدِّث أو حَشْوِي ربما خطر ببالك أن الناس أعداءُ ما جَهِلوا، فاسمع هذا مِمَّن خبَر الكلامَ ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أُخَرَ تُناسب نوعَ الكلام، وتَحقَّق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود، ولعمري لا ينفك الكلام عن كشفٍ وتعريف وإيضاحٍ لبعض الأمور ولكن على الندور في أمور جلية تكاد تُفهَم قبل التعمق في صنعة الكلام(٥٣٨).

وممن جود الكلام في هذا ابن خلدون، فقد عقد له فصلا في « المقدمة » ، بيَّن فيه الفرق بين الإلهيات عند الفلاسفة وعلم الكلام عند المتكلمين المسلمين، وهذا كلامه:

الفصل السابع والعشرون في علم الإلهيات

قال: وهو علم ينظر في الوجود المطلق، فأولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات، وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ.

وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يُوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة في زعمهم. وسيأتي الرد عليهم بعدُ(٥٣٩). وهو تالٍ للطبيعيات في ترتيبهم ولذلك يسمونه علمَ ما وراء الطبيعة. وكُتُب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس، ولخصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصه ابن رشد من حكماء الأندلس(٥٤٠)، ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها وردَّ عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائلَ علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في

---

(٥٣٧) قال ابن الجوزي: وهل الإيغال في الكلام مما يقرب إلى معرفة الحقائق التي لا يمكن خلافها ؟ هيهات، لو كان كذلك ما وقع بين المتكلمين خلاف اهـ . صيد الخاطر (ص ٢٨٤)

(٥٣٨) إحياء علوم الدين ٩٧/١

(٥٣٩) وقد عقد لذلك الفصل الحادي والثلاثين من مقدمته في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها، فلا ينبغي لك إغفالُه. انظر المقدمة (ص ٧٠٧) فما بعد.

(٥٤٠) قال فيه ابن القيم: هو أخبر بمقالات الفلاسفة والحكماء وأكثرُ اطلاعا عليها من ابن سينا ونقلا لمذاهب الحكماء، وكان لا يرضى بنقل ابن سينا ويخالفه نقلا وبحثا اهـ . اجتماع الجيوش الإسلامية ٣٢٥/٢ - ٣٢٦

مباحثهم، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فنٌّ واحد، ثم غيَّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا: قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب، لأن **مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف**، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماسُ حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تُفرَض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه.

والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضاتهم، واستدعى ذلك الحججَ النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها، وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين.

فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين، فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاءٌ لطلب الاعتداد

بالدليل، وليس كذلك، بل إنما هو ردٌّ على الملحدين، والمطلوبُ مفروضُ الصدقِ معلومُه[٥٤١].

فائدة في أن المنقول مشتمل على المعقول

قال ابن تيمية: الدليل الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا، فإنَّ كون الدليل شرعيا يرادُ به كونُ الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع:

فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ولكن الشرع نبَّه عليه ودل عليه، فيكون **شرعيا عقليا**.

وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك **شرعيا سمعيا**.

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصولَ الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة.

وهذا غَلَط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيَّنها ونبَّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) .

وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دل عليه ونبه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات.

والشارع يحرم الدليل لكونه كذبا في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة، فإنه كذب، والله يحرم الكذب، لا سيما عليه، كقوله تعالى (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ) .

---

(٥٤١) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٥٣ - ٦٥٤)

ويحرمه لكون المتكلم به بلا علم، كما قال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ، وقوله تعالى (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) ، وقوله (هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) .

ويحرمه لكونه جدالا في الحق بعد ما تبين، كقوله تعالى (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ) ، وقوله تعالى (وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ) .

وحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليلٌ غير شرعي، ويكون مقدَّما عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشرعة التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدَّم على الصدق، أو يقول: خبرُ غير النبي صلي الله عليه وسلم يكون مقدما على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كلُّه ممتنع.

وأما الدليل الذي يكون عقليا أو سمعيا[٥٤٢] من غير أن يكون شرعيا، فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى، فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارَض بشيء من الأشياء، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقا تارة وباطلا أخرى، وهذا مما لا ريب فيه لكن من الناس من يدخل في الأدلة الشريعة ما ليس منها، كما أن منهم من يخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها[٥٤٣].

وقال ابن تيمية أيضا: ليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يُعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علما وعملا، وضربت الأمثال، فكمَّلت الفطرة بما نبهتها عليه، وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله

---

(٥٤٢) لعله يقصد بالسمعي غيرِ الشرعي: أن يخوض العقل في ما هو ليس من دائرته، وإنما هو متوقف على سمع، دون الرجوع إلى دليل مسموع صحيح، فيكون خوضا في مباحث سمعية - أي لا طاقة للعقل بها بل هو فيها مفتقر إلى الخبر – من غير سند شرعي. والله تعالى أعلم. (زهران)

(٥٤٣) درء تعارض العقل والنقل ١٩٨/١ - ٢٠٠

وبينها رسله[٥٤٤].

وقال أيضا: إنَّ مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلواة الله عليهم، ثم الأنبياء صلوات الله عليهم كمَّلوا للناس الأمرين، فدلوهم على الأدلة العقلية التي بها تُعلم المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم، وليس تعليمُ الأنبياء صلوات الله عليهم مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النظار، بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة، فتعليمُهم صلوات الله عليهم جامعٌ للأدلة العقلية والسمعية جميعا، بخلاف الذين خالفوهم، فإن تعليمهم غيرُ مفيد للأدلة العقلية والسمعية، مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم ببالغيه، كما قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) ، وقال: (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) ، وقال تعالى: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) ، ومثل هذا كثير في القران، وقد بسطنا القول فيه في بيان درء تعارض الشرع والعقل[٥٤٥].

ومن جنس الأدلة العقلية الشرعية ما سلف من الاستدلال بإحكام خلق الإنسان على الخالق الحكيم سبحانه.

قال ابن تيمية: الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها، وهَدى الناسَ إليها، وبيَّنها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفسَ كونِ الإنسان حادثا بعد أن لم يكن، ومولودا ومخلوقا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يُعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلُّهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر، لكن الرسول أمر أن يستدل به، ودل به، وبيَّنه، واحتج به، فهو دليل شرعي، لأن الشارع استدل به، وأمر أن يستدل به، وهو عقلي، لأنه بالعقل تُعلَم صحتُه.

---

(٥٤٤) الرد على المنطقيين (ص ٤٢٧)

(٥٤٥) السابق (ص ٣٦٨ - ٣٦٩)

وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه، وهو عقلي شرعي، وكذلك غيره من الأدلة التي في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر، هو مذكور في القرآن في غير موضع، وهو عقلي شرعي، كما قال تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ) ؛ فهذا مرئي بالعيون، وقال تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) ، ثم قال: (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) ، فالآيات التي يريها الناسَ حتى يعلموا أن القرآن حقٌّ، هي آيات عقلية، يَستدِل بها العقل على أن القرآن حقٌّ، وهي شرعية، دل الشرع عليها، وأمر بها. والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية، لأن الشرع دل عليها، وأرشد إليها[٥٤٦].

وقد قال الغزالي: حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه[٥٤٧].

وقال ابن تيمية: خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكميلات لم يهتدِ إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوقَ ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين[٥٤٨].

وقال الراغب الأصفهاني في مقدمة تفسيره: ما من برهان ولا دلالة وتقسيم وتحديد مبني على كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتابُ الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب، دون دقائق طرق الحكماء والمتكلمين لأمرين: أحدهما: بسبب ما قاله: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) الآية، والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجلي من الكلام، فإن من استطاع أن يُفهِم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون ما لم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجلى صورة تشتمل على أدق دقيق لتفهم العامة من جليها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، ويفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الحكماء. قال: ومن هذا الوجه كل من كان حظه في العلوم أوفر، كان

---

(٥٤٦) النبوات ٢٩٢/١ - ٢٩٣

(٥٤٧) إحياء علوم الدين ٢٢/١

(٥٤٨) منهاج السنة النبوية ١١٠/٢

نصيبه من علم القرآن أكثر، ولذلك إذا ذكر تعالى حجة إلى ربوبيته ووحدانيته أتبعها مرة بإضافتها إلى أولي العقل، ومرة إلى أولي العلم، ومرة إلى السامعين، ومرة إلى المفكرين، ومرة إلى المتذكرين، تنبيها على أن بكل قوة من هذه القوى يمكن إدراك حقيقة منها، وذلك نحو قوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) ، وغيرها من الآيات[٥٤٩].

فائدة في أن كلَّ ما يُعترَض به على الحق المقطوع به باطلٌ جملة وتفصيلا وإن عُلِم ذلك جملة لا تفصيلا

قال ابن تيمية: من علم الشيء علما يقينيا علِم قطعا فسادَ ما يُناقضه وإن لم يعلَم تفصيلَ فسادِ تلك الحجج، فمن عَلِم صدق الرسول وأنه أخبر بأمرٍ علِم قطعا أنه لا يقوم دليل قطعي على نفيه[٥٥٠].

وقال ابن كثير: ما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال[٥٥١].

وقال الحافظ ابن حجر: كل من خالف اللهَ ورسوله فلا برهان له أصلا، وإنما كلِّف الإتيان بالبرهان تبكيتا وتعجيزا[٥٥٢].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: كل ما خالف القرآن فهو باطل، لأن نقيضَ الحقِّ باطلٌ بلا شك[٥٥٣].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي – في تفسير قوله تعالى (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) - : وفي هذه الآية وما بعدها دليلٌ على **قاعدة شريفة**، وهو أن ما قامت الأدلة على أنه حقٌّ وجزم به العبد من مسائل العقائد وغيرها، فإنه يجب أن يجزم بأن كل ما عارضه فهو باطل، وكل شبهة تورد عليه فهي فاسدة، سواء قدر العبد على حلِّها أم لا، فلا يوجب له عجزُه عن حلها القدحَ فيما علِمه، لأن ما خالف الحق فهو باطل، قال تعالى: (فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ) ، وبهذه القاعدة الشرعية تنحل عن الإنسان إشكالات

---

(٥٤٩) مقدمة تفسير القاسمي محاسن التأويل ٣٤٨/١

(٥٥٠) درء تعارض العقل والنقل ٢٩٩/٥

(٥٥١) تفسير ابن كثير ٣٤٥/٢

(٥٥٢) فتح الباري ٣٥٢/١٣

(٥٥٣) آداب البحث والمناظرة (ص ٣٥٩)

كثيرة يوردها المتكلمون ويرتبها المنطقيون، إنْ حلَّها الإنسان فهو تبرع منه، وإلا فوظيفته أن يبين الحق بأدلته ويدعو إليه[٥٥٤].

قال ابن تيمية: قالوا: وعلمنا بصدق الرسول علمٌ يقيني لا ريب يتخلله، فالشبه القادحة في ذلك كالشبه القادحة في العلوم العقلية اليقينية، وهذه من جنس شبه السوفسطائية، فنحن نعلم فسادَها من حيث الجملة من غير خوض في التفصيل.

ولا ريب أن هذا الأصل مستقر في قلب كل مؤمن بالله ورسوله، فإن أهل الإلحاد قد يذكرون له شبهات ويقدحون بها فيما جاء به الرسول في مواضع كثيرة، وقد لا يكون للمؤمن خبرة بالمناظرة في ذلك لعدم العلم بعباراتهم ومقاصدهم في كلامهم، كمن يتكلم بلفظ (الجسم) و(الجوهر) و(الحيز) و(الهيولى) و(المادة) و(الصورة) و(الكلي) و(الجزئي) و(الماهية) ونحو ذلك عند من ليس له خبرة بهذه الأوضاع والاصطلاحات، ويؤلفها تأليفا يتضمن القدحَ فيما أخبر الله به ورسولُه، **فإنَّ المؤمن يعلم فسادَ ذلك مجملا وإن لم يَعرِف وجهَ فسادها**، لا سيما إذا لم يكن خبيرا بطرق المناظرة وترتيب الأدلة وكيف يفسد المتعارض بالممانعة في موضعها والمعارضة في موضعها ونحو ذلك ما يبين به فساد الأقوال الباطلة المعارضة للحق[٥٥٥].

وقد أحسن أبو القاسم الروحي من شعراء أهل تونس حين قال:

الله ربي ولست أدري ... ما الجوهر الفرد والخلاء

ولا الهيولى التي تنادي ... ما لي عن صورة عراء

ولا وجود ولا انعدام ... ولا ثبوت ولا انتفاء

والكسب لم أدرِ فيه إلا ... ما جلب البيع والشراء

وإنما مذهبي وديني ... ما كان للناس أولياء

إذ لا فصول ولا أصول ... ولا جدال ولا رياء

ما تبع الصدر واقتفينا ... يا حبذا كان الاقتفاء

كانوا كما يعلمون منهم ... ولم يكن ذلك الهذاء

إلى آخر الأبيات التي أوردها له ابن خلدون في مقدمته وقبلها أبيات[٥٥٦].

---

(٥٥٤) تفسير السعدي تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص١٣٣)

(٥٥٥) درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٠٠ - ٣٠١

(٥٥٦) مقدمة ابن خلدون (ص ٧١٨ - ٧١٩)

تنبيه إلى الفرق بين المَحَار والمُحَال وأن الشرع يرد بالأول دون الثاني

قال إمام الحرمين الجويني: الشرع يُرشِد إلى ما لا يُستدرَك بمَحْض العقول، ولا يرِد بما يقضي العقلُ بخلافه[٥٥٧].

قال عبد الرحمن حبنكة: ولما قال الإمام الغزالي في كتابه « المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى » كلمته الحصيفة الرصينة المشتملة على نظر ثاقب عميق: " ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر في العقل " ، عقّب عليه باستدراك خلاصته: إن ما وراء العقل قد يكون بعيدا عن تصور العقل وتَوهُّمِه بُعدًا بالغَ النهاية، لأن العقل محجوب عنه في حدوده التي لا يستطيع أن يتعداها، لكنه لا يمكن أن يكون وراءَ العقل أشياء يحكُم العقلُ حكما قاطعا باستحالتها، فهنالك **فرق كبير** بين ما لا يدركه العقل، فهو لا يتناوله بنفي ولا إثبات، لأنه ليس من الأمور التي يتناولها بأحكامه، وبين ما يحكم العقل حكما قاطعا بنفيه أو إثباته[٥٥٨].

وقال ابن تيمية: **يجب الفرق** بين ما يعلم العقل بطلانَه وامتناعَه، وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فالأول من **محالات العقول**، والثاني من **محارات العقول**، والرسل يخبرون بالثاني، وأما الأول فلا يقوله إلا كاذب، ولو جاز أن يقول هذا لجاز أن يقال: إن الجسم الواحد يكون أبيضَ أسودَ في حالٍ واحدة، وإنه بعينه يكون في مكانين، وإن الشيء الواحد يكون موجودا معدوما في حال واحدة، وأمثال ذلك مما يَعلم العقلُ امتناعَه[٥٥٩]. والأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامُه - معصومون لا يقولون على الله إلا الحق، ولا ينقلون عنه إلا الصدق، فمن ادعى في أخبارهم ما يناقض صريحَ المعقول كان كاذبا، بل لا بد أن يكون ذلك المعقول ليس بصريح أو ذلك المنقول ليس بصحيح، فما عُلِم يقينا أنهم أخبروا به يمتنع أن يكون في العقل ما يُناقضُه، وما عُلِم يقينا أن العقل حكم به يمتنع أن يكون في أخبارهم ما يناقضه[٥٦٠].

---

(٥٥٧) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص ١٢٣)

(٥٥٨) صراع مع الملاحدة حتى العظم (ص ٣١ - ٣٢) ، وكواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة (ص ١٩٠ - ١٩١) ، وانظر ضوابط المعرفة (ص ١٣١)

(٥٥٩) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣٩١/٤

(٥٦٠) المصدر السابق ٤٠٠/٤

وقال أيضا: العقل الصريح دائما موافق للرسول صلى الله عليه وسلم لا يخالفه قطُّ، فإن الميزان مع الكتاب، والله أنزل الكتاب بالحق والميزان، لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به، فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه لا بما يعلمون بعقولهم بطلانَه، فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحارات العقول لا تخبر بمحالات العقول[٥٦١].

وقال الشيخ محمد عبده: أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو عن الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل[٥٦٢].

وقال الشيخ محمد الغزالي: هناك فرق بين أن يحكم العقل باستحالة شيء وبين أن يعلن عجزه عن فهم شيء، فالعقل يحكم بأن اجتماع النقيضين مستحيل، فالضوء - مثلا - لا يكون موجودا وغيرَ موجود في وقت واحد، ولكن العقل الذي يحكم باستحالة هذا، يعجز عن فهم حقيقة الضوء ما هي ؟ وما كنهها ؟ وما انتقالها بهذه السرعة الهائلة ؟ وهذا العجز الظاهر لا يمس حقيقة الضوء، ولا يمس وجودها، **فعدم علمك بشيء، ليس علما بعدم ذلك الشيء**[٥٦٣].

والنصارى – تحقيقا لما وسموا به من الضلال - قد وقعوا في خَبْط لما أغفلوا هذا الفرق الذي وقع التنبيه عليه.

قال ابن تيمية: وهم يدّعون أن التثليث والحلول والاتحاد إنما صاروا إليه مِن جهة الشرع، وهو نصوصُ الأنبياء والكتب المنزلة، لا من جهة العقل، وزعموا أن الكتب الإلهية نطقت بذلك، ثم تكلفوا لما ظنوه مدلولَ الكتاب طريقا عقلية فسروه بها تفسيرا ظنوه جائزا في العقل، ولهذا نجد النصارى لا يلجأون في التثليث والاتحاد إلا إلى الشرع والكتب، وهم يجدون نفرةَ عقولِهم وقلوبهم عن التثليث والاتحاد والحلول، فإنَّ فطرة الله التي فَطر الناس عليها وما جعله الله في قلوب الناس من المعارف العقلية التي قد يسمونها ناموسا عقليا طبيعيا يدفع ذلك وينفيه وينفِر عنه، ولكن يزعمون أن الكتب الإلهية جاءت بذلك،

---

(٥٦١) مجموع الفتاوى ٤٤٤/١٧

(٥٦٢) رسالة التوحيد (ص ٩)

(٥٦٣) عقيدة المسلم (ص ٤٥)

وأن ذلك أمرٌ يفوق العقل، وأن هذا الكلام من طور وراء طور العقل(٥٦٤)، فينقلونه لظنهم أن الكتب الإلهية أخبرت به لا لأن العقول دلت عليه، مع أنه ليس في الكتب الإلهية ما يدل على ذلك، بل فيها ما يدل على نقيضه كما سنذكره إن شاء الله تعالى، ولا يميزون بين ما يُحيله العقل ويُبطِله ويعلم أنه ممتنع، وبين ما يعجز عنه العقل فلا يعرفه ولا يحكم فيه بنفي ولا إثبات، وأن الرسل أخبرت بالنوع الثاني، ولا يجوز أن تخبر بالنوع الأول، **فلم يفرقوا بين محالات العقول ومحارات العقول**(٥٦٥).

وقال عبد الرحمن حبنكة: النصرانية لما سقطت في طائفة من المفاهيم الباطلة الدخيلة على أصل الدين، والمخالفة له، والمناقضة لأصول العقل والعلم الصحيح، حاولت أن تتخلص من ورطتها هذه بمقالتها المشهورة: " الدين لا يخضع للعقل " ، وأطلق علماؤهم بين أتباعهم كلمتَهم المأثورة: " أطفئ مصباحَ عقلِك واعتقدْ وأنت أعمى " (٥٦٦)، وحرموا التفكير والنظر في مسائل الدين، وفرضوا عليهم التسليم الأعمى بالإله المثلث دون مناقشة ولا نظر، مع أن أصول العقل السليم ترفض هذا رفضا قطعيا، ولا تسلم به النفوس إلا مع تعطيل منطق العقل(٥٦٧).

ويقول مؤلف تاريخ الحضارات اليوم (الجزء الرابع) بإشراف موريس كروزيه (ص ٥٣٨) ما يلي: القول بالثالوث الأقدس يبقى العقل حيالها حائرا لا يستطيع النفاذ إليها، وهو أمر لا يتصوره الخاطر، وهي عقيدة وقعت دوما حجر عثرة لدى العقول، وحالت كثيرا دون اعتناق الناس لها أو دون استمرارٍ مِن أحدٍ على القول بها(٥٦٨).

---

(٥٦٤) قال ابن عاشور معددا أسباب تأخر علم الكلام: ثالثها: قول ما لا يعقل واعتقاده، وعندهم أن ذلك من محاسن الإيمان وربما جعلوه من معنى قوله تعالى: الذين يؤمنون بالغيب. أليس الصبح بقريب (ص ١٨١)

(٥٦٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ١٨٤/٣ - ١٨٥

(٥٦٦) زهران: قارن هذا بقول أحد أئمة الإسلام - وهو ابن الجوزي رحمه الله - إذ يقول في كتابه تلبيس إبليس (ص ٧٤) : اعلم أنَّ المقلِّدَ على غيرِ ثقةٍ فيما قلَّد فيه، وفي التقليد إبطالُ منفعةِ العقل لأنه إنما خلِق للتأمل والتدبر، وقبيحٌ **بمن أعطِيَ شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة** اهـ.

(٥٦٧) صراع مع الملاحدة حتى العظم (ص ٢٤ - ٢٥) ، وكواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة (ص ١٨١)

(٥٦٨) الفكر الغربي لأنور الجندي (ص ٩٧)

قال الشيخ مصطفى صبري: المسيحي في حرب مستمرة بين دينه وعقله المتعارضين، فيَنقُص كلٌّ منهما من قوة الآخر، ولا يدخل في قلب صاحبه إلا مفتوت العضد، في حين أن قوتي الدين والعقل سليمتان في قلب المسلم متحالفتان[٥٦٩].

فالحمد لله على نعمة الإسلام.

الإمكان العقلي لا ينافي القطع في العاديات

قال ابن السبكي: التجويزات العقلية لا تقدح في العلوم العادية، وجوازُ تغيرها بسبب الكرامة تجويزٌ عقلي، فلا يقدح فيها[٥٧٠].

لذلك قال الدُّسوقي: إمكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول[٥٧١].

وقال أيضا: والحاصل أن القطع يُجامِع الأمرَ العادي[٥٧٢].

وقد قال ابن تيمية: فإن المجربات كلَّها عاديات، فكونُها عادياتٍ لا ينافي كونَها يقينيات[٥٧٣].

قال الشيخ محمد عليش: تفيد المجربات اليقينَ بواسطة قياسٍ خفي، وهو الوقوع المتكرر على وجه واحد لا بد له من سبب، ومتى وجد السبب وجد مسبَّبه يقينا[٥٧٤].

وقال صاحب « الضوء المشرق » في المجربات: هي ما يحكم به العقل بواسطة ترتبه مرارا كثيرة بحيث **يقطع** بأنه ليس على سبيل الاتفاق، كالحكم بإسكار الخمر وإحراق النار[٥٧٥].

قال الزركشي في التجربيات: وهي عندهم تفيد العلمَ الضروري[٥٧٦].

قلت: وهكذا المتواترات فهي يقينيات تفيد العلمَ الضروري مع كونها عاديات، قال ابن النجار: امتناعُ الكذب على عدد التواتر عادة، وهو ممنوع في العادة، وإن كان لا يحيله العقل[٥٧٧]، قال علي القاري: لأن إحالةَ العادةِ شيئًا لا يستلزم إحالةَ العقل إياه[٥٧٨].

---

(٥٦٩) موقف العقل والعلم والعالم ١/١٤

(٥٧٠) طبقات الشافعية الكبرى ٣١٦/٢

(٥٧١) الدسوقي (ص ٢٨٠)

(٥٧٢) الدسوقي (ص ٢٧٥)

(٥٧٣) الرد على المنطقيين (ص ٤٧١ - ٤٧٢)

(٥٧٤) عليش (ص ١٤٨)

(٥٧٥) الضوء المشرق (ص ١٣١)

(٥٧٦) المنثور في القواعد ٣٥٨/٢

ولهذا قيد الشيخ زكريا الأنصاري الاستحالة الواردة في كلام الزركشي بالعادة، فقد قال في « لقطة العجلان » : وهو أن يرويه جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، فقال الشيخ زكريا الأنصاري في شرحها « فتح الرحمن » : (يستحيل) أي: يمتنع عادة(٥٧٩).

وقال القرافي في « شرح التنقيح » : وقولي: (عادة) احتراز من العقل، فإن العلم التواتري عادي لا عقلي، لأن العقل يُجوِّز الكذب على كلِّ عددٍ وإن عَظُم، وإنما هذه الاستحالةُ عاديةٌ(٥٨٠).

وذلك الاحتمال لا ينافي العلم والقطع بالمدلول، قال أبو المعين النسفي: الخبر الصادق على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة، وهو موجِبٌ للعلم الضروري، فإن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية ثابت ضرورة، ولا وجه لمن وقع له بها العلم إلى دفع ذلك عن نفسه(٥٨١).

وقال الزركشي في المتواتر: وهو يفيد القطع إجماعا. قال زكريا الأنصاري: (يفيد القطع) أي: العلم بالحكم(٥٨٢).

وقال ابن عاشور: التواتر مفيد للعلم القطعي كما تقرر(٥٨٣).

والقطع الجزم، يقال قاطع بمعنى مقطوع به أي: مجزوم به(٥٨٤)، والدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلولَه قطعا(٥٨٥).

قال التهانوي: وأما **القطع**: فيطلق عند الأصوليين على معنيين: **أحدهما**: نفي الاحتمال أصلا، و**الثاني**: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، وهذا أعم من الأول، لأن الاحتمال الناشئ عن دليل مطلق الاحتمال، ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين: أحدهما: ما يقطع

---

(٥٧٧) شرح الكوكب المنير ٣٣٩/٢

(٥٧٨) شرح الشرح لعلي القاري (ص ١٧١)

(٥٧٩) فتح الرحمن (ص ١٧ - ١٨)

(٥٨٠) شرح تنقيح الفصول مع حاشية ابن عاشور ١٢٩/٢

(٥٨١) التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي (ص ١٢٠ - ١٢١)

(٥٨٢) لقطة العجلان مع فتح الرحمن (ص ١٨)

(٥٨٣) حاشية التنقيح ١١٨/٢

(٥٨٤) دسوقي (ص ٢٧)

(٥٨٥) الصواعق المرسلة ٧٩٧/٣

الاحتمال كالمحكم والمتواتر، والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور. فالأول يسمونه علم اليقين، والثاني علم الطمأنينة، هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث(٥٨٦).

قال السعد: المتواتر يوجب علمَ اليقين، لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا، **بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطئوا على الكذب**، وأن ما اتفقوا عليه حقٌّ ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض، لا بمعنى سلب الإمكان العقلي(٥٨٧) على تواطئهم على الكذب، والأحسن أن يقال: إنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلا، وما ذاك إلا بالأخبار(٥٨٨).

وقال الكفوي: الإمكان الذاتي: بمعنى التجويز العقلي الذي لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كمنارة من ماء، وتمييز ماءين صبا في إناء. وقد يعد محالا عادة، قال: **ولا يكون احتمال وقوعه قادحا في كون إدراك نقيضه علما**، كالجزم بأن هذا حجرٌ، لا يقدح في كونه علما لاحتمال انقلابه حيوانا، مع اشتراطهم في العلم عدمَ احتمال النقيض(٥٨٩).

قلت: فهنا حكمان واردان على غير محل واحد مما يدفع المنافاة بينهما، فإنك إذا رأيتَ قلما فقلت: القلم موجود، فهناك نسبة واقعية لهذا الكلام قد طابقتها النسبة الكلامية، فصدقت القضية قطعا، لأن وجود القلم عُرِف من الحس بالمشاهدة، ثم نفس الوجود الذي قطعنا بتحققه هو ممكن في ذاته، بمعنى أن العقل كان يجوز على القلم استمرار العدم الذي خلَفه الوجودُ، فالزمان التي وجد فيه القلم كان جائزا في العقل أن لا يوجد فيه، وليس في العقل ما يوجب الوجود عنده، إذ الذات من حيث هي قابلة للوجود

---

(٥٨٦) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٣٣/٢

(٥٨٧) وهذا يشبه ما رد به الزركشي في « لقطة العجلان » على الرازي في منعه إفادة الدليل اللفظي لليقين استدلالا بالاحتمالات العشرة، قال الزركشي: لنا أن الاحتمال بلا دليل مطرح اهـ. فتح الرحمن (ص ٣٥)

(٥٨٨) التلويح ٤/٢

(٥٨٩) الكليات (ص ١٨٥)

والعدم، وبهذا يعرف أن إمكان الوجود لا ينافي القطع بالوجود عند تحققه، ولا ينافي القطعَ أيضا إمكانُ رفعِ الوجود بعد تحققه، بأن يُعدَم القلم.

ولعل هذا هو ما أشار إليه صاحب « دستور العلماء » عندما قال: سلب اليقين الدائم لا ينافي اليقينَ في الجملة، والمعتبر في البرهان هو اليقين في الجملة، فسلب اليقين الدائم لا ينافي البرهان[٥٩٠].

قال الساوي في « البصائر النصيرية » : والظن الحق هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه يمكن أن لا يكون كذا.

فإن كان الشيء في نفسه كما اعتقده وهو في نفسه يمكن أن لا يكون كذا واعتقادُه على نحو الثبوت والبتِّ، كان هذا علما لا ظنا.

وإن كان الشيء في نفسه كما اعتقده لكن لا ثبات لاعتقاده، بل اعتقاده أنه يمكن أن لا يكون كذا هو تجويز من جهة أن الشيء الذي يفرضه كذا عسى أن لا يكون كذا فهو ظن حق مركب بجهل بسيط هو عدم العلم[٥٩١].

قال الشيخ محمد عبده معلقا على قول الساوي (فإن كان الشيء في نفسه كما اعتقده الخ) : يريد أن إمكان الشيء في نفسه لا مدخل له في حقيقة الظن ما دام نفس الاعتقاد باتا لا تجويز في نفس المعتقد لنقيضه عنده، مثلا نعتقد اعتقادا باتا أن في الإنسان قوةَ التمييز بين الخير والشر، فهذا علم ويقين لا مجال فيه لاحتمال النقيض عندنا، والواقع أن الإنسان في نفسه له تلك القوة، وإن كان من الممكن أن يُسلَب هو في نفسه تلك القوة، ويجوز أن يكون الله قد خلقه أو أن يصيره فاقدَ قوةِ هذا التمييز. وإنما المدار في الظن على أن يكون التجويز من قبل الظان أن يكون عنده احتمال أن لا يكون اعتقاده مطابقا للواقع[٥٩٢].

وقد وقعت الإشارة إلى هذا البحث في كلام ابن الوزير اليمني عند تقريره لرجحان حمل ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من نحو تسبيح الحصى وحنين الجذع وشكوى الجمل على الحقيقة، قال: قالوا: العلم بعدم حياة الجمادات ضروري، قلنا: مسلَّم، وهو غير محل النزاع، فإنا نعلم الآن أنها جماد، وإنما النزاع في أن العقل هل له

---

(٥٩٠) دستور العلماء ١/١٦٢

(٥٩١) البصائر النصيرية مع تعليقات محمد عبده (ص ٢٧٥)

(٥٩٢) المصدر السابق.

طريق إلى القطع بأن الله تعالى لا يدخل في مقدوره حياتها في بعض الأوقات متى شاء وهي على صفتها أو صدور بعض خصائص الأحياء عنها وهي جماد[٥٩٣]، وهذا لا يناقض علمنا بأنها الآن جماد، ودليل عدم التناقض في ذلك أن الجميع يقر أن الله تعالى قادر على إعدام الأجساد أو تحويل الحجارة ذهبا وفضة ودرا وياقوتا إلى القرسة[٥٩٤] العليا المدركة بالبصر، ومع علمنا بقدرته تعالى على ذلك فإنه إذا دخل بمنزله أو غمض عينه يعلم أن الدنيا باقية على حالها وأن الله لم يعدمها ولا حول ذاتها، فمتعلق العلم ما هي عليه الآن، ومتعلق التجويز القدرة، فكذلك مسألتنا[٥٩٥].

قلت: حاصل كلامه أن إمكان حصول الشيء حال عدمه لا ينافي القطع بعدمه.

وقد قال ابن السبكي: ليس كلُّ جائزٍ في قضايا العقول واقعًا[٥٩٦].

وقال ابن تيمية: ليس كل ما أمكن في العقل وقوعُه، وكان الله قادرا عليه، يُشَكُّ في وقوعه، بل نحن نعلم بالضرورة أن البحار لم تقلب دما، وأن الجبال لم تنقلب يواقيت وأمثال ذلك من المعادن، وإن لم يسند ذلك إلى دليل معين، وإن كنا عالمين بأن الله تعالى قادر على قلب ذلك، لكن العلم بالوقوع وعدمه شيء، والعلم بإمكان ذلك من قدرة الله سبحانه شيء[٥٩٧].

قال المقبلي: ولذا لو أخذ إنسان لا يعتمد على الأرض يقول: أخشى أن تنخرق فأهوي، ونحو ذلك، لَعُدَّ موسوسا[٥٩٨].

فظهر من هذا أن إمكان النسبة لا ينافي القطع بها عند وجودها.

قال السعد في شرح الشمسية: ما يقال من أن البرهان لا يتألف إلا من الضروريات، فمعناه أنه لا يتألف إلا من قضايا يكون التصديق بها ضروريا أي: واجبا، سواء كانت ضرورية في نفسها أي: نسبتها واجبة، أو كانت ممكنة أي: نسبتها غير واجبة، أو كانت

---

(٥٩٣) قلت: لهذا جعل القرافي دلالة اللفظ على حياة لافظه عادية، لا عقلية كما هو مشهور في أمثلة المناطقة، فقد قال في شرح التنقيح ٢٨/١ : اللفظ المهمل إذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع اهـ.

(٥٩٤) قال مصححه: القرسة هكذا في ثلاث نسخ خطية، ولم أجدها في القاموس فلتراجع اهـ.

(٥٩٥) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ١٧٣)

(٥٩٦) طبقات الشافعية الكبرى ٣٢٠/٢

(٥٩٧) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٢٥٢)

(٥٩٨) العلم الشامخ (ص ٢٣١)

وجودية أي: نسبتها واقعة بالفعل من غير تعرض فيها للوجوب والدوام ولا غيرهما، وسواء كانت بديهية أو مكتسبة[٥٩٩].

المنقول لا يعارض المحسوس

كما أن المنقول لا يعارض المعقول فإنه كذلك لا يعارض المحسوس.

والقضايا التي يكون الحكم فيها للحس يسميها المناطقة المشاهدات.

فالمشاهدات عندهم هي: ما يحكم فيه العقل بواسطة الحس، سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنة[٦٠٠]، فإن كان الحس ظاهرا فتسمى **حسيات** كقولنا: الشمس مشرقة، والنار محرقة، وإن كان باطنا **فوِجدانيات**، كقولنا: إن لنا جوعا وعطشا[٦٠١].

واصطلح ابن الحاجب ومن وافقه على تسمية ما يدرك بالحواس الباطنة بالمشاهدات، وما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة بالمحسوسات[٦٠٢]، والقرافي - بعد أن جعل المحسوسات ما يدرك بالحواس الخمس - قال: والوجدانيات أشبه بالمحسوسات فتندرج معها[٦٠٣]، فجعل الكل محسوسات[٦٠٤]، وكلها اصطلاحات لا مشاحة فيها.

---

(٥٩٩) عليش (ص ١٤٦) ، وانظر هامش مغني الطلاب (ص ٢٣٢)

(٦٠٠) التعريفات (ص ٢٧٤)

(٦٠١) فتح الرحمن (ص ٥٧)

(٦٠٢) انظر الباجوري (ص ١٢١)

(٦٠٣) شرح التنقيح ٧٠/١

(٦٠٤) قال القرافي: قال بعض اللغوين: قولهم: محسوسات، لحنٌ، فإن الفعل المأخوذ من الحواس رباعي تقول: أحس زيد بكذا، قال الله تعالى: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ) ، وأما حَسَّ الثلاثي فله ثلاثة معان أخر، تقول العرب: حسه إذا قتله، وحسه إذا مسحه، ومنه حس الفرس، وحسه إذا ألقى عليه الحجارة المحماة لينضج، فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها: محسوس، وأما من الحواس فمُحَسٌّ مثل مُكرَم ومُعطًى وجميعِ الأفعال الرباعية، فيكون جمعها مُحَسات بضم الميم لا محسوسات، غير أن أكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب، ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كأبي علي وغيره، وكأنهم نَحَوْا بها نحو: معلومات، لاشتراك الجميع في الإدراك. قال ابن عاشور: يقع مثل هذا كثيرا في كلام العرب قصدا للتخفيف، وقد جاء في صحيح البخاري في باب فضل من شهد بدرا من كتاب المغازي: خرج عشرة من المسلمين فيهم عاصم بن ثابت، فلما بلغوا الهدة نفر لهم حي من لحيان، فلما حَسَّ بهم عاصم الخ اهـ . شرح تنقيح الفصول مع حاشية ابن عاشور ٧١/١ - ٧٢

وقد قال النووي: هما لغتان: حس وأحس، ولكن أحس أفصح وأشهر، وبها جاء القرآن العزيز، قال الجوهري وآخرون: حس وأحس لغتان بمعنى علم وأيقن، وأما قول الفقهاء وأصحاب الأصول: الحاسة والحواس الخمس، فإنما يصح على اللغة القليلة حس بغير ألف، والكثير في حس بغير ألف أن يكون بمعنى قتل اهـ . شرح النووي على مسلم ٩٩/١ ===

قال ابن تيمية: الذي يعرف بالحس والعقل الصريح لا يخالفه شرع ولا عقل ولا حس، فإنَّ الأدلة الصادقة لا تتعارض مدلولاتها[٦٠٥].

ولهذا قال ابن حزم في « الفِصَل » : قولُ الله تعالى يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورةُ حسٍّ[٦٠٦].

فعلى هذا يكون الحس قرينة صارفة للفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح الذي آل أمره إلى الرجحان بدلالة القرينة، وهي دليل التأويل.

ثم إن الحس قد يكون مساعدا على تحقيق الحق من الروايات المختلفة، ومن ذلك ما جرى فيه الخلاف من تاريخ ولادة النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الكوثري في « مقالاته » : اتفق جمهرة النقلة على أن مولده – صلى الله عليه وسلم – كان عام الفيل، وأنه كان يوم الاثنين، وأن شهر مولده هو شهر ربيع الأول، وذكرُ شهرٍ سواه لمولده صلى الله عليه وسلم ليس إلا من قبيل سبق القلم عند النقاد، فيدور الخلاف المعتد به في تعيين اليوم من شهر ربيع الأول: أهو عند انقضاء اليوم الثامن أم العاشر أم الثاني عشر. فلا يعتدون برواية تقدم مولده صلى الله عليه وسلم على تلك الأيام ولا برواية تأخيره عنها، لعدم استنادهما على شيء يلتفت إليه.

فدار البحث في ترجيح الراجح من تلك الروايات الثلاث. والقول بأن ولادته صلى الله عليه وسلم عند انقضاء ثمانية أيام من الشهر قدمه ابن عبد البر في « الاستيعاب » عند سرده لوجوه الخلاف في مولده صلى الله عليه وسلم. واقتصر عليه قبله أبو بكر محمد بن

=== وقال تقي الدين السبكي في فتاويه: قوله تعالى: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ) قال الزمخشري: فلما عَلِم منهم الكفر عِلْما لا شبهة فيه بعلم ما يدرك بالحواس. قلت: هذا وجه محتمل، لأن العلم الحسي أجلى من غيره، ويحتمل وجها آخر، وهو أنه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بكفرهم، وعبر عنه بذلك لأن الحس طريق العلم ومبدؤه، فهما وجهان من المجاز في التعبير بالإحساس عن العلم سائغان، والثاني مستعمل في العرف كثيرا، وهو أظهر مما قاله الزمخشري، والأكثر في أحس استعمالُه هكذا رباعيا، ولم يبنوا منه اسم مفعول، وقول الناس: محسوسات، يظن بعض الناس أنه اسم مفعول منه جاء على غيره، وليس كذلك، بل هو من الثلاثي، ألا تراك تقول: الحاسة، فالمحسوسات اسم مفعول منها، ومعناه الأشياء التي تدرك بالحواس، وإدراك الحواس طريق في العلم الواصل إلى القلب لا نفس العلم الذي في القلب، وقولهم: أحس، معناه عَلِم بقلبه علما مسندا إلى الحس، فهو معنى غير الأول، ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه، فافهم هذا، فإن كثيرا من الناس لا يعرفه، وهو مما أبرزَتْه القريحة بالفكر وتأمُّلِ الكلام اهـ. من فتاوى السبكي ٣٧/١

(٦٠٥) الرد على المنطقيين (ص ٣١٢)

(٦٠٦) الفِصَل ٩٦/٢

موسى الخوارزمي، خازن دار الحكمة المأمونية. وقال عنه الحافظ عمر بن دحية في كتابه « التنوير في مولد السراج المنير » - الذي أجازه عليه مظفر الدين صاحب إربل بألف دينار - : " هو الذي لا يصح غيره وعليه أجمع أهل التاريخ " .

فيكون هذا هو الراجح رواية بل المتعين دراية، لأن اليوم التاسع عند انقضاء تلك الأيام الثمانية هو الذي تعين لمولده – صلى الله عليه وسلم – بعد إجراء تحقيق رياضي لا يتخلف بمعرفة الرياضي المشهور العلامة محمود باشا الفلكي المصري – رحمه الله – في رسالة له باللغة الفرنسية في تقويم العرب قبل الإسلام.

وقد ابتدأ المشار إليه في تحقيقه القهقرى من يوم كسوف الشمس عند وفاة إبراهيم بن محمد صلى الله عليه وسلم في السنة العاشرة من الهجرة والنبي صلى الله عليه وسلم في سن ثلاث وستين كما في صحيح البخاري. وعين أن الكسوف في تلك السنة كان في سلخ شوال، واستمر على تتبعه الرجعي إلى أن وصل إلى نتيجة أنه صلى الله عليه وسلم يلزم أن يكون مولودا في اليوم التاسع من شهر ربيع الأول، لأن يوم الاثنين الذي كانوا اتفقوا عليه هو ذلك اليوم من الشهر المذكور عام الفيل الموافق ٢٠ إبريل سنة ٥٧١م ، وأجاد البحث في تحديد يوم ولادته صلى الله عليه وسلم بعد الاستعراض الشامل لأقوال الفلكيين من الشرق والغرب.

فلا معدل عن هذا القول لترجحه رواية وتعينه دراية لأن التحقيق الرياضي لا يتخلف. وقد ترجم أحمد زكي باشا تلك الرسالة إلى العربية باسم « نتائج الأفهام في تقويم العرب قبل الإسلام وفي تحقيق مولد النبي وعمره صلى الله عليه وسلم » سنة ١٣٠٥ هـ . وطبعت في تلك السنة بمصر، فجزاهما الله عن العلم خيرا.

وأما القول بأن مولده في اليوم العاشر من الشهر فقد عزاه ابن سعد في طبقاته إلى محمد الباقر رضي الله عنه، لكن في سنده ثلاثة رجال متكلَّم فيهم. وأما القول بأنه اليوم الثاني عشر من الشهر فقول محمد بن إسحاق، لكنه غُفْلٌ من السند كما في مستدرك الحاكم، فيكون شأنه شأنَ الأقوال التي لا أسانيد لها.

قال: وأما تأخره عن ذلك اليوم فوهم محض ممن ليس في العير ولا في النفير. ولم يعتد صاحب تلك الرسالة بروايات في وقوع ذلك الكسوف في أيام وشهور غير سلخ شوال لمنافاة ذلك لمسلَّمات الفن.

فإصرار ابن حجر على تجويز وقوعه في رابع الشهر أو عاشره أو الرابع عشر منه كما

ورد في بعض الروايات وردُّه على الفلكيين وضربُه المثل بقول الشافعي في « الأم » من احتمال اجتماع العيد والكسوف، ناشئةٌ من بُعده عن علم الفلك المأخوذِ مما جرت عليه سنة الله في اختلاف الأيام والشهور والفصول بطريق جري العادة لا الإمكان العقلي فقط اهـ من « مقالات الكوثري »[٦٠٧].

قلت: ولابن تيمية كلامٌ في مسألة تجويز اجتماع العيد والكسوف، فقد قال في كتابه « الرد على المنطقيين » : وكسوف الشمس إنما يكون وقت استسرار القمر آخر الشهر، وخسوف القمر إنما يكون ليالي الأبدار: الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، كما أن الهلال قد يكون ليلة الثلاثين أو الحادي والثلاثين، هذا الذي أجرى الله به عادتَه في حركات الشمس والقمر، وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف وصلاة العيد، فهذا لم يَقُله أحد من الصحابة، ولا ذكره أكثر العلماء لا أحمد ولا غيره، ولكن ذكره طائفة من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما تبعا لما ذكره الشافعي وأنه رضي الله عنه لما تكلم فيما إذا اجتمع صلاتان كيف يصنع ؟ وذكر أنه يقدم ما يفوت على ما لا يفوت، ذكر من جملة التقدير صلاة العيد والكسوف طردا للقاعدة مع إعراضه عن كون ذلك يقع أو لا يقع، كما يُقدر الفقهاء مسائل كثيرة لطرد القياس مع إعراضهم عن وقوع ذلك في الوجود، بل يقدرون ما يعلمون أنه لا يقع عادة كعشرين جدة وفروع الوصايا، فجاء بعض الفقهاء فأخذ يكابر ويقول: إن هذا قد يقع[٦٠٨]، وذكروا عن الواقدي أنه قال: إبراهيم[٦٠٩] مات يوم العاشر، وذلك اليوم كسفت الشمس، وهذا كلُّه

---

(٦٠٧) مقالات الكوثري (ص ٣٦٢ - ٣٦٤)

(٦٠٨) قال المعلق على الكتاب: انظر إلى متانة كلام شيخ الإسلام في هذا الموضوع، وقابِلْه بما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله فيه. قال في « الفتح » ج ٢، ص ٤٣٨ : وقد فرض الشافعي وقوعَ العيد والكسوف معا، واعترضه بعض من اعتمد على قول أهل الهيئة. وانتدب أصحاب الشافعي لدفع قول المعترض فأصابوا اهـ .

(٦٠٩) قال المعلق على الكتاب: إبراهيم: هو ابن النبي صلى الله عليه وسلم. ولد بالمدينة من سُرِّيَّته مارية القِبْطية سنة ثمان من الهجرة، ومات سنة عشر طفلا قبل الفِطام وهو ابن سنة ونصف. قال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » : ذكر جمهور أهل السير أنه مات في السنة العاشرة من الهجرة، فقيل: في ربيع الأول، وقيل: في رمضان، وقيل: في ذي الحجة. والأكثر على أنها وقعت في عاشر الشهر، وقيل: في رابعة، وقيل: في رابع عشرة اهـ .

وقال في موضع: جزم الواقدي بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر. واتفقوا على أنه ولد في ذي الحجة سنة ثمان اهـ . ثم قال في فوائد حديث الكسوف: وفيه رد على أهل الهيئة، لأنهم يزعمون أنه لا يقع في الأوقات المذكورة، وقال في « شذرات الذهب » : وكسفت الشمس يوم مات. ذكر بعض الشافعية أن كسوفها يوم مات إبراهيم يرد على أهل الفلك، لأنه مات في غير يوم الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، وهم

باطل، والواقدي ليس بحجة بالإجماع إذا أسند ما ينقله، فكيف إذا كان مقطوعا، وقول القائل: إنها كسفت يوم العاشر بمنزلة قوله: طلع الهلال في عشرين من الشهر، لكن هذه عادة ظاهرة يعرفها الناس كلُّهم، وتلك عادة يعرفها من استقراها وعرف أسبابها ومجاري النيرين من الناس[٦١٠].

مراعاة الحس وقانون العادة تجري أيضا عند تمحيص مرويات التاريخ

قال ابن خلدون في « المقدمة » : فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمنا على نفسه، ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قَبِله، وما خرج عنه رفَضه، وليس مرادُنا الإمكانَ العقلي المطلق، فإنَّ نطاقَه أوسعُ شيء، فلا يَفرِض حدا بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء، فإنا إذا نظرنا أصلَ الشيء وجنسَه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه[٦١١].

تم مبحث الحكم وأقسامه

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

اللهم صل وسلم على نبينا محمد وآله

يقولون لا تنكسف إلا فيهما. قال اليافعي: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح، فإن العادة المستقرة المستمرة كسوفُها في اليومين المذكورين اهـ كلام « شذرات الذهب » .

قلت: ما أكثر اختلافهم في تعيين وقت وفاة إبراهيم بن محمد صلى الله عليه وسلم. وإذا لم يتعين كيف يسوغ لهم الرد على أهل الهيئة ؟ هذا هو التعصب وقول بلا علم الذي يبالغ المصنف في ذمه بحق. وعندنا فصل النزاع في هذه المسئلة سهل متيسر. وذلك أنا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالضبط، كما أنه يمكن تعيين وقت كسوف واقع في زمن مستقبَل، فالمطلوب إذا تعيين وقت الكسوف الذي كان سنة عشر من الهجرة، أو سنة ٦٣١ – ٦٣٢ المسيحي. وقد كلَّفْنا الأستاذَ هري هر برانشنكر بهت (Prof H.P.Bhatt) الفلكي الأحمد آبادي الهندي لحساب الكسوف المرئي بالمدينة في سنة عشر من الهجرة (من ٩ إبريل ٦٣١ إلى ٢٨ مارس ٦٣٢ م). فأخبرنا بنتيجة حسابه أنه وقع يوم الثلاثاء ٢٨ يناير سنة ٦٣٢ م الموافق ٢٩ شوال سنة ١٠ هـ . فإن صح ذلك تعيَّن تاريخ كسوف الشمس المرئي بالمدينة الواقع في سنة عشر، وحيث إنه كان يوم مات إبراهيم تعين تاريخ وفاته وزال النزاع بحمد الله، والله أعلم اهـ .

(٦١٠) الرد على المنطقيين (ص ٣١٧ - ٣١٩)

(٦١١) المقدمة (ص ٢٢٨)

المبحث الثاني

في

الدلالة وأنواعها

يعد موضوع الدلالة من الموضوعات الهامة في مباحث اللغويين وعلماء الشرع والمنطقيين[٦١٢].

وينبغي أن يعلم أن أئمة الأصول قد دققوا النظر في مسائل لغوية على نهج أدق من طريقة اللغويين أنفسهم.

قال ابن عاشور: عِلْمُ الأصول قد أودعت فيه مسائلُ كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهمَلَ التنبيهَ عليها علماءُ العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة[٦١٣].

وقد قال تقي الدين السبكي في « شرح المنهاج » : إنَّ الأصوليين دقَّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسعٌ جدا، والنظر فيه متشعب، فكُتُب اللغة تضبِط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي، مثاله: دلالة صيغة "افعل" على الوجوب و"لا تفعل" على التحريم، وكون "كل" وإخوتها للعموم وما أشبه ذلك... لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاءً في ذلك، ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرَّض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه[٦١٤].

وأما المنطقيون فيصرحون بأن نظرهم متوجه أصالة إلى المعاني، وإنما طرقوا بحث دلالة الألفاظ لتعينها وسيلةً لأداء المعاني، فالبحث فيها تبعا لا أصالة، والألفاظ منظور فيها لا لذاتها وإنما من حيث كونها دلائلَ المعاني[٦١٥].

قال الشيخ جمال الدين القاسمي: المعتبر عند أهل الميزان المعاني، ولذا كانت الكليات والقضايا والأقيسة حقائقَ في المعاني مجازاتٍ في الألفاظ[٦١٦].

---

(٦١٢) طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين (ص ٥٧)

(٦١٣) التحرير والتنوير ١/٢٥ - ٢٦

(٦١٤) الإبهاج في شرح المنهاج ١/٧

(٦١٥) انظر الخبيصي (ص ١٠)

قال القطب الرازي: لا شغل للمنطقي من حيث هو منطقي بالألفاظ، فإنه يبحث عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما، وهو لا يتوقف على الألفاظ، فإن ما يُوصِل إلى التصور ليس لفظَ الجنس والفصل بل معناهما، وكذلك ما يوصل إلى التصديق مفهوماتُ القضايا لا ألفاظُها، ولكن لما توقف إفادة المعاني واستفادتها على الألفاظ صار النظر فيها مقصودا بالعرض وبالقصد الثاني[٦١٧]، ولما كان النظر فيها من حيث إنها دلائلُ المعاني قُدِّم الكلام في الدلالة[٦١٨].

والدَّلالة لغةً مِن دَلَّه عليه دَلالة ويُثلَّث – والفتح أعلى كما قال الجوهري[٦١٩] - ودُلولة فاندل: سدده إليه[٦٢٠].

واسم الفاعل دالٌّ ودليل، وهو: المرشد والكاشف[٦٢١].

والدليل في عرف أهل الأصول: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[٦٢٢].

وبعضهم يخص الدليل بما يتوصل به إلى العلم، ويسمي ما يتوصل به إلى الظنّ أمارةً، قال في « دستور العلماء » : ما يلزم من العلم به الظنُّ بشيء آخر لا يسمى دليلا بل أمارة[٦٢٣]. قال الجرجاني: الأمارة: لغة: العلامة، واصطلاحا، هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول[٦٢٤].

---

(٦١٦) شرح لقطة العجلان (ص ٦٥)

(٦١٧) قال الجرجاني في حاشيته على شرح الشمسية للقطب (ص ٢٨) : فالمنطقي إذا أراد أن يعلم غيره مجهولا تصوريا أو تصديقيا بالقول الشارح أو الحجة فلا بد له هناك من الألفاظ ليمكنه ذلك، وأما إن أراد أن يحصل هو لنفسه أحد المجهولين بأحد الطريقين فليس الألفاظ هناك أمرا ضروريا إذ يمكنه تعقل المعاني مجردة عن الألفاظ لكنه عسير جدا، وذلك لأن النفس قد تعودت ملاحظة المعاني من الألفاظ بحيث إذا أرادت أن تتعقل المعاني وتلاحظها تتخيل الألفاظ وتنتقل منها إلى المعاني، ولو أرادت تعقل المعاني صرفة صعب عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان، بل نقول من أراد استفادة المنطق من غيره أو إفادته إياه احتاج إلى الألفاظ وكذا الحال في سائر العلوم، فلذلك عدت مباحث الألفاظ مقدمة للشروع في العلم كما أشرنا إليه اهـ.

(٦١٨) تحرير القواعد المنطقية (ص ٢٨)

(٦١٩) الصحاح ١٦٩٨/٤

(٦٢٠) القاموس المحيط (ص ١٠٠٠)

(٦٢١) المصباح المنير ١٩٩/١

(٦٢٢) التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي (ص ٣٤٠) ، وإرشاد الفحول ٢٢/١

(٦٢٣) دستور العلماء ٧٧/٢

(٦٢٤) التعريفات (ص ٣٦)

قال التهانوي: الدليل عند الأصوليين له معنيان، أحدهما أعم من الثاني مطلقا. فالأول الأعم هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشتمل القطعي والظني، وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر. والثاني الأخص هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، وهذا يخص بالقطعي وهو القطعي المسمى بالبرهان. والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والأصوليين، والظني يسمى أمارة، هكذا ذكر السيد الشريف - هو الجرجاني - في حاشية العضدية، وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف وشرحه. إلا أنه ذكر له معان ثلاثة، حيث قال: الطريق: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، فإن كان المطلوب تصورا سمي طريقه مُعَرِّفا، وإن كان تصديقا سمي طريقه دليلا[(٦٢٥)].

قال القرافي في « شرح التنقيح » : المراد بالدلالة ما أفاد القطع، وبالأمارة ما أفاد الظن، لأن الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علما، والأمارة لما أفاد الظن، والطريق صادق على الجميع، لأن الأولين طريق إلى العلم، والثالث طريق إلى الظن[(٦٢٦)].

على أن ابن تيمية قال: فإن الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزما لغيره فإنه يمكن أن يُستدَل به عليه، ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن، وبعض المتكلمين يخص لفظ الدليل بما يوصل إلى العلم، ويسمي ما يوصل إلى الظن أمارة، وهذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم[(٦٢٧)].

قلت: لا مشاحة في الاصطلاح، وإذا تغايرت العلوم وتفاوتت المدركات فلتتغاير أسماء الطرق إلى تحصيلها وإدراكها، ثم تسليم الاصطلاح لا يستلزم موافقة ولا مخالفة في المقال.

والدليل في **عرف المنطقيين**: ما يلزم من العلم به العلمُ بآخر، والأول الدال، والثاني المدلول[(٦٢٨)].

---

(٦٢٥) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٩٣/١

(٦٢٦) شرح التنقيح ١٢٠/٢ - ١٢١

(٦٢٧) الرد على المنطقيين (ص ٢٩٤)

(٦٢٨) التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي (ص ٣٤٠)

وقال الدُّسوقي: الدليل: ما يستلزم المطلوبَ، أي: ما **يلزم من وجوده وجودُ المطلوب**[٦٢٩].

قال ابن تيمية: **خاصة الدليل أن يكون مستلزما للمدلول**، فكلُّ ما استلزم شيئا كان دليلا عليه، ولا يكون دليلا إلا إذا كان مستلزما له[٦٣٠].

قال: وكلما كان اللزوم أقوى وأتمَّ وأظهرَ كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فإنه ما منها مخلوقٌ إلا وهو ملزومٌ لخالقه، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه، بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته، فكلُّ مخلوقٍ دالٌّ على ذلك كلِّه[٦٣١].

قال: وهذا حدُّ الدليل، وهو: أن يكون مستلزما للمدلول عليه، فإذا وجد الدليل، وجد المدلول عليه، وإذا عُدِم المدلول عليه عدم الدليل[٦٣٢]، قال: وبالجملة فكل دليل فهو مستلزم لمدلوله، والمدلول لازمٌ للدليل، وهذا متفق عليه بين العقلاء[٦٣٣].

وقال أيضا: كون الشيء ملزوما لغيره هو أنه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم[٦٣٤].

فمتى تحقق الدليل تحقق المدلول، ولهذا قال الجويني: لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول[٦٣٥].

قال ابن تيمية: وجود الملزوم بدون وجود اللازم محال[٦٣٦].

واعلم أن اللزوم عند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء، وما يمتنع انفكاكه عن الشيء يسمى لازما، وذلك الشيء ملزوما[٦٣٧].

والملزوم أصل ومتبوع من حيث إن منه الانتقال، واللازم فرع وتبع من جهة أن إليه الانتقال[٦٣٨].

---

(٦٢٩) الدسوقي (ص ٢٤٦)

(٦٣٠) النبوات ٧٧٣/٢

(٦٣١) الرد على المنطقيين (ص ٢٤٥)

(٦٣٢) النبوات ٨٢٥/٢

(٦٣٣) الرد على المنطقيين (ص ٤٤٩ - ٤٥٠)

(٦٣٤) الرد على المنطقيين (ص ٤٥٠)

(٦٣٥) الشامل في أصول الدين (ص ١٠٧)

(٦٣٦) منهاج السنة النبوية ١٧٥/١

(٦٣٧) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٠٥/٢

(٦٣٨) الكليات (ص ١٢٢)

والتلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين، والاستلزام عن عدمه من جانب واحد، وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما[٦٣٩].

قال ابن تيمية: إن الملزوم قد يكون أخصَّ من اللازم، كما أن اللازم قد يكون أعمَّ من الملزوم، فإن الإنسان مستلزم للحيوان، والإنسان أخص منه، والحيوان لازم له وهو أعم منه، بخلاف المتلازمين فإنهما متساويان في العموم والخصوص، كالإنسانية مع الناطقية، والصاهلية مع الفرسية، ونحو ذلك[٦٤٠].

قال: وإذا كان المدلول لازما للدليل، فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساويا للملزوم، وإما أن يكون أعمَّ منه، فالدليل إما أن يكون مساويا للحكم المدلول في العموم والخصوص، وإما أن يكون أخصَّ منه، لا يكون الدليل أعمَّ منه[٦٤١].

قلت: قوله (لا يكون الدليل أعمَّ منه) لأن وجود الأعم لا يستلزم وجودَ الأخص، فلا يتم المطلوب، أما المتساويان فيلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، وكذا الأخص يلزم من وجوده وجود الأعم، وسيأتي لهذا مزيد بسط وإيضاح في مبحث النِّسَب.

الدليل يطرد ولا ينعكس

قال ابن تيمية: كل مستلزم للشيء يصلُح أن يكون دليلا عليه، إذ يلزم من ثبوت اللزوم ثبوت اللازم والدليل، وهذا من شأن الدليل، فإنه يلزم من ثبوته ثبوتُ المدلول عليه، ولهذا **يجب طرد الدليل ولا يجب عكسه**[٦٤٢].

وقال الدسوقي: الدليل وإن لزم من وجوده الوجود لكنه **لا يلزم من عدمه العدم، فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه**[٦٤٣].

قال السنوسي: فإن الدليل يلزم طرده، أي: يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم عكسه، أي: لا يلزم من عدمه العدم[٦٤٤].

قلت: لأن **الطرد** عند الأصوليين هو: **الملازمة في الثبوت**، و**العكس** عندهم هو: **الملازمة في الانتفاء**[٦٤٥].

---

(٦٣٩) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٠٥/٢ - ١٤٠٦

(٦٤٠) الرد على المنطقيين (ص ١٢٨)

(٦٤١) الرد على المنطقيين (ص ٢٤٥ - ٢٤٦)

(٦٤٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٤٣ - ٤٤)

(٦٤٣) الدسوقي (ص ٥٤)

(٦٤٤) شرح المقدمات (ص ٦٢)

فطرد الدليل قضيتُه: كلما ثبت الدليل ثبت المدلول، وعكسُه قضيتُه: كلما انتفى الدليل انتفى المدلول، فعدمُ عكسِه قضيتُه: ليس كلما انتفى الدليل انتفى المدلول، أي: لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، أو نقول أيضا: إن انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول.

لذلك قال ابن تيمية: لا يلزم من عدم الدليل المعيَّنِ عدمُ المدلول(٦٤٦).

وقال الإسنوي: لا يلزم من إبطال الدليل المعيَّنِ إبطالُ المدلول(٦٤٧).

فالدليل ملزوم والمدلول لازم كما سلف، والقاعدة أن عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم.

وأما بطلان المدلول فيلزم منه بطلان الدليل، إذ المدلول لازم كما ذكرنا، واللازم يلزم من بطلانه بطلان الملزوم، قال ابن تيمية: إذا بطل المذهب بطلتْ جميعُ أدلته، لأن القول لازم عن الأدلة، فإذا انتفى اللازم انتفت الملزومات كلُّها(٦٤٨).

وقد جمع القرافي ضروب الاستدلال باللازم والملزوم فقال: الاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه، أو بوجود اللازم أو بعدمه، فهذه الأربعة منها اثنان منتجان، واثنان عقيمان، **فالمنتجان الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم على عدم الملزوم**، فكل ما أنتج عدمه فوجوده عقيم، وكل ما أنتج وجوده فعدمه عقيم(٦٤٩).

قال الإمام الفخر الرازي: ناظرت بعض أحبارهم – يعني النصارى - فوجدته في غاية البعد من المعقول، فعَلَّمته قاعدةً واحدة من المعقول لأناظره بها، وهي: أن **الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول، ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول**، كحدوث العالم مثلا، فإنه دليل على وجود مولانا - تبارك وتعالى - ، فيلزم من وجود الحدوث وجود مدلوله الذي هو وجود مولانا – جَلَّ وعَزَّ - ، ولا يلزم من عدم الدليل الذي هو الحدوث عدم مدلوله الذي هو وجودُ مولانا تبارك وتعالى، فإن الحدوث كان مَنفيا في الأزل، ووجود

---

(٦٤٥) رفع الأعلام (ص ٦٧) ، وآداب البحث والمناظرة (ص ٦٠) ، ونحوه في نزهة الخاطر العاطر لابن بدران ٥٩/١

(٦٤٦) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٣١)

(٦٤٧) نهاية السول ١٢٦/١

(٦٤٨) منهاج السنة النبوية ٢٩٣/١

(٦٤٩) شرح التنقيح ٢٢٧/٢

مولانا جل وعز واجب في الأزل وفيما يزال. فعَسُر عليه فهمُ هذه القاعدة، فلم أزل معه حتى فَهِمها[٦٥٠].

وقد رأيت في كتاب « الجواب الصحيح لمن بدَّل دينَ المسيح » لابن تيمية نحو ما قرره الإمام الرازي، فقد قال ابن تيمية في بعض المباحث: وإذا قالوا: لَمْ يُخبِر بذلك أحدٌ، ولم يُبشِّر به نبيٌّ، أو هذا غيرُ معلوم، قيل لهم: غايةُ هذا كلِّه أنكم لا تعلمون ذلك، ولم يَقُم عندكم دليلٌ عليه، **وعدمُ العلم ليس علما بالعدم**، فعدم علمكم وعدمُ علمِ غيرِكم بالشيء، ليس علما بعدم ذلك الشيء، وكذلك **عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول عليه**، فإنَّ كلَّ ما خلقه الله دليلٌ عليه، ثم إذا عُدِم ذلك لم يلزم عدمُ الخالق، **فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه**[٦٥١].

وهذه قاعدة غالية نفيسة ينبغي لطالب العلم أن لا يغفلها، وهي تنفعه في وجوه كثيرة من البحث والنظر والاستدلال، وهي أن عدم الدليل على مطلوبٍ ما لا يستلزم انتفاءَه، وعدم علمنا بشيءٍ ما لا يستلزم عدمَه.

وقد أشار إليها ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه، فقال في « درء التعارض » : فإنَّ ما هو ثابت في نفسِ الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابتٌ، سواء عَلِمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوتَه، أو لم نعلم ثبوتَه لا بعقل ولا بغيره، إذ عدمُ العلم ليس علما بالعدم، **وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها**[٦٥٢].

وقال في « الصفدية » : عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الدليل ليس علما بعدم المدلول عليه، فإنَّ عدمَ ما يدل على الشيء المعيَّنِ لا يقتضي انتفاءَه[٦٥٣].

وقال في « التسعينية » في بعض المباحث: فإنه لم يقم على النفي دليل شرعي ولا عقلي، فالنفيُ بلا دليلٍ قولٌ بلا علم، وعدمُ العلم ليس علما بالعدم، وعدم الدليل عندنا لا يُوجِب انتفاءَ المطلوب الذي يُطلَب العلمُ به والدليلُ عليه، **وهذا من أظهر البديهيات**[٦٥٤].

---

(٦٥٠) شرح المقدمات للسنوسي (ص ٩٣)

(٦٥١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٤٥٩/٤ - ٤٦٠

(٦٥٢) درء تعارض العقل والنقل ٨٧/١

(٦٥٣) الصفدية ١٨٠/١

(٦٥٤) التسعينية (ص ٧١٣ – ٧١٤) ، وانظر الفتاوى الكبرى ٥٣٣/٦

وقال في « الجواب الصحيح » : فإن كثيرا من الناس لا يميز بين ما ينفيه لقيام الدليل على نفيه، وبين ما لم يثبته لعدم دليل إثباته، بل تراهم ما لم يعلموا إثباته[٦٥٥] ، فيكونون قد قفوا ما ليس لهم به علم، وقالوا بأفواههم ما ليس لهم به علم، وهذا كثيرٌ من أهل الاستدلال والنظر، وأهل الإسناد والخبر، فمن الأولين طوائف يطلبون الدليل على ثبوت الشيء، فإذا لم يجدوه نفوه، ومعلوم أن عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود إلا إذا كان الطالب ممن يمكنه ذلك، إما بعلم أو ظن غالب[٦٥٦] .

وقال في « الرد على المنطقيين » : **عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود**، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا عِلْمًا منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) ، وتكذيبُ مَنْ كذَّب بالجِنّ هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليلٌ عقلي ينفي وجودَهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يُفيد عدمَ العِلْمِ لا العلمَ بالعدم، وقد اعترف بهذا حُذَّاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره[٦٥٧] .

وقال أيضا في « الصفدية » رادًّا على ابن سينا: وهذا النفي لم يَذكر عليه دليلا، ولا دليلَ له عليه، والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل، وهو يقول: " ليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن حكمتَه دون الخرق في تصديقك ما لم يقم بين يديك بينته " ، وهذا كنفيهم للجن والملائكة، وهؤلاء يلزمهم إقامة دليل على النفي، ولا دليل لهم، ولكن كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله، وهذا مما ينبغي أن يُعرَف، فإن عمدةَ هؤلاء في حصرهم الفاسدِ هو النفيُ والتكذيب بلا علمٍ أصلا[٦٥٨] .

وقال عبد الرحمن حبنكة في كتابه « صراع مع الملاحدة حتى العظم » - الذي نقض فيه ما رام تأسيسَه أحدُ الملاحدة فإذا هو بيتُ العنكبوت - : مع أن الملحدين جميعا في سالفِ الدهر وحاضره، لم يستطيعوا مجتمعين ولا متفرقين، أن يقدموا أية حجة

---

(٦٥٥) كذا هي العبارة في المطبوع، ولعل صوابها هكذا [بل تراهم ينفون ما لم يعلموا إثباته] . (زهران)

(٦٥٦) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٦/٤٦٩

(٦٥٧) الرد على المنطقيين (ص ١٤١)

(٦٥٨) الصفدية ١/١٦٦

منطقية أو واقعية مقبولة عند العقلاء تُثبِت عدمَ وجود خالقٍ لهذا الكون، وقد قرأنا ما كتبه هذا الملحد وما كتبه غيره من أساطين الإلحاد، فلم نجد لديهم دليلا واحدا صحيحا ينفي وجود الخالق جل وعلا، رغم الجهود الكبيرة التي بذلوها للإقناع بمذهبهم، بل لم نجد في كل ما كتبوه دليلا واحدا يقدم ظنا بعدم وجود الخالق، فضلا عن تقديم حقيقة علمية في هذا الموضوع. جُلُّ ما لديهم محاولاتٌ للتشكيك بعالم الغيب، والتزامٌ بأن لا يثبتوا إلا ما شاهدوه من مادةٍ بالوسائل العلمية المادية، وهذا الارتباط بحدود المادة التي لم يشهد العلم حتى العصر الحاضر إلا القليلَ منها، إن هو إلا موقف يشبه موقف الأعمى الذي ينكر وجودَ الألوان لأنه لا يراها، أو موقف الأصم الذي ينكر وجود الأصوات لأنه لا يسمعها، أو موقف الحمقاء حبيسة القصر التي ترى أن الوجود كلَّه هو هذا القصر الذي تعيش فيه، لأنها لم تشاهد في حياتها غيره[٦٥٩].

قلت: والسر في هذا أن تعلم أن النفي والإثبات المقصود منهما نفي شيء عن شيء أو إثبات شيء لشيء، وهذا - كما سبق - يسمى حكما ونسبة حكمية، والجملة الخبرية المتضمنة لهذا الحكم تسمى قضية لاشتمالها على القضاء الذي هو الحكم، والحكم سواء كان بالإثبات أو بالنفي يفتقر إلى دليل، وإلا كان تحكُّما، وهو باطل، والقضية ما احتمل الصدق والكذب، فلا بد من دليل يثبت أحد الاحتمالين، وإلا كان ترجيحا لأحد الاحتمالين المساوي لمقابله من غير مرجح، فعاد الأمر إلى التحكم الباطل.

قال ابن تيمية: لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيُه بديهيا، كما أن على المثبت الدليلَ، **فالقضية سواء كانت سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل**، وأما السلب بلا علمٍ فهو قولٌ بلا علم[٦٦٠].

وقد عقد الشيخ جمال الدين القاسمي ترجمة في كتابه « دلائل التوحيد » قال فيها: (**رد الاستدلال بالنفي المجرد في باب النظريات**) ثم قال: كثيرا ما يعرج الماديون بعد بطلان شبههم على النفي، ويزعمون أن الشهادة بالنفي يأوون منها إلى ركن، والذاهب إلى هذا بعد إبطال ما لديه ونسْفه، معرض معتقده لهتك ستره وكشفه، وذلك لأن الشهادة بالنفي على أقسام: إما معلومة مثل أن العرب لم تنصب الفاعل، أو ظنية عن استقراء

---

(٦٥٩) صراع مع الملاحدة حتى العظم (ص ٨٩)

قلت: بل الأمر وراء ذلك، فهي البهيمية تمشي على رجلين، كما تقدم في المبحث الأول.

(٦٦٠) الرد على المنطقين (ص ٤٩)

صحيح نحو: ليس في كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة، أو نظرية يرمي بها من غير دليل، وهذه هي المردودة، وما نحن فيه من ذلك، **فإن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل، والنفي فيه كالإثبات**، وتحقيقُه – كما في المستصفى للغزالي – أن يقال للنافي: ما ادعيتَ نفيَه عرفتَ انتفاءَه أو أنت شاكٌّ فيه؟ فإن أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل، فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة، وإن قال: أنا متيقن للنفي، قيل: يقينُك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل؟ ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أنا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر، وليس بين أيدينا نيل ولا تعد معرفة النفي ضرورة، وإن لم يعرفه ضرورة فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر، فالتقليد لا يفيد العلم، فإن الخطأ جائزٌ على المقلَّد، والمقلِّدُ معترفٌ بعَمى نفسِه، وإنما يدعي البصيرةَ لغيره، وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه، فهذا أصل الدليل اهـ [٦٦١].

قلت: ومن الأبواب التي تستعمل فيها هذه القاعدة بابُ أسرار التشريع والحِكَم الإلهية في أحكام الخالق جل جلاله وأفعالِه.

أما الأحكام فقد استقر عند العلماء أن الأحكام قسمان، أحكام مُعلَّلةٌ معقولةُ المعنى بمعنى أن العقل يهتدي إلى معرفة حِكمتها والمناسبة فيها إما بالنص أو الإجماع أو الاستنباط الظاهر أو الخفي، وأحكامٌ تعبدية غير معقولة المعنى بمعنى أن العقل لا يهتدي إلى إدراك حكمتها ومناسبتها.

وهذا يذكره الأصوليون في باب القياس عند ذكر شروط الحكم الذي هو أحد أركان القياس.

قال الشيخ محمد أبو زهرة: ثانيها – يعني ثانيَ شروط الحكم - : أن يكون الحكم معقولَ المعنى، بحيث يدرك العقل سببَ شرعيته، أو يومئ النص إلى سبب شرعيته، كتحريم الخمر والميسر، وتحريم أكل الميتة، وتحريم أكل مال الغير، وكالغش والرشوة، فإن هذه أحكامٌ يُدرِك العقل سببَ شرعيتها، وأما إذا كان الحكم غيرَ معقول المعنى في ذاته كالتيمم مثلا، أو كعدد الركعات في الصلاة، أو كونها على هذا الشكل، فإن هذه كلَّها أحكامٌ لا يدرك العقل حِكمتها.

ولهذا يقسم العلماء الأحكام إلى قسمين: أحكام تعبدية، وهذه لا يجري فيها القياس، لأن أساس القياس معرفةُ علة الحكم، ولا طريقَ لمعرفتها في الأحكام التعبدية: كمناسك

---

(٦٦١) دلائل التوحيد (ص ١١٠ - ١١١)

الحج، وليس معنى هذا أن العقل لا يدرك علتها أنها ليست ذاتَ حكمة شرعية أو ليست لها فائدة، فإنَّ لها بلا شك فائدةً محقَّقة، ولكن العقل لا يستطيع إدراك العلل الجزئية لها التي يصح أن تُبنى عليها أحكامُها في أشباهها.

والقسم الثاني: أحكام معقولة المعنى، وهذه يجري فيها القياس، لأنه يمكن للعقل البشري أن يدرك علتها[٦٦٢].

قال أبو المعالي الجويني: الشرع قد يَضرِب على المتعبدين ضروبا من الحَجْر في كيفية المعاملات استصلاحا لهم، وطلبا لما هو الأحوط والأغبط، ثم قد يُعقَل معاني بعضِها وقد لا يعقل عللُ بعضِها، والله الخبير بخفايا لطفه فيها[٦٦٣].

وقال الماوردي: مِن علل المصالح ما هو ظاهر، ومنها ما هو غامض، ومنها ما هو مغيَّب حكمة استأثر بها[٦٦٤].

وقال النووي: اعلم أن أصل العبادة الطاعة، والعبادات كلها لها معان قطعا، فإن الشرع لا يأمر بالعبث، ثم معنى العبادات قد يفهمه المكلف وقد لا يفهمه[٦٦٥].

وقال ابن فرحون: اعلم أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام بحِكَم، منها ما أدركناه ومنها ما خفي علينا[٦٦٦].

وقال العز بن عبد السلام في « قواعد الأحكام » : المشروعات ضربان: أحدهما ما ظهر لنا أنه جالبٌ لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمصلحة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى. الضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبُه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد[٦٦٧].

وفي « المنثور » للزركشي: قال العز بن عبد السلام: مصالح الشرع ومفاسده منها ما عُلِم كسائر الأحكام المعللة، ومنها ما لم يعلم كالتعبدات[٦٦٨].

فقولهم: تعبدي، أي: غير معلل بعلة[٦٦٩]، كما قال الدَّرْدِير.

---

(٦٦٢) أصول الفقه لأبي زهرة (ص ٢٣٣)

(٦٦٣)غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي" (ص ٣٠٣)

(٦٦٤) أدب الدنيا والدين (ص ١٣٠)

(٦٦٥) الإيضاح في المناسك للنووي مع حاشية ابن حجر الهيتمي (ص ٤١٤)

(٦٦٦) تبصرة الحكام ١٣٨/٢

(٦٦٧) قواعد الأحكام ٢٢/١

(٦٦٨) المنثور ٣٤٩/١

وقد قال بعضهم: إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي، وإذا عجز عنه النحوي قال: هذا مسموع، وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا بالخاصية[٦٧٠].

وانظر قوله (إذا عجز الفقيه) لتفهم أن التعبدي ما عجز الفقيه عن درك حكمته لا ما لا حكمة فيه.

وهاك مثالا على عجز الفقيه عن تعليل الحكم، فقد ذكر النووي في كتابه « الإيضاح في المناسك » أن " من العبادات التي لا تُفهَم معانيها " الرمي، فقال ابن حجر الهيتمي محشيا: هو صحيح كما يشير إليه قولُ بعضِهم: لو كان القصد بالرمي النكاية لجاز بنحو النُّشَّاب، أو الإهانة لجاز بالبعر، أو الإكرام لجاز بالنقد، لأنها أبلغ، فلم يبق إلا التعبد المحض واتباع النص[٦٧١].

قلت: فأنت ترى أن صاحب هذا القول لما عجز عن تحقيق معنى الرمي أحال على محض التعبد واتباع النص.

على أن كلام النووي صريح في أن للرمي معنى لكننا لا نفهمه.

ولهذا قال القرافي في التعبدي: **معناه: أن فيه مصلحةً لا نعلمها**[٦٧٢].

وقال ابن عاشور في الحِكَم التي عُلِّلت وأنيطت بها أحكام الشريعة: فإنْ بحَثْنا عليها واطلعنا عليها فذاك، وإلا سَمَّينا الحكمَ تعبديا **أي: لم نَطَّلِع على حكمته**[٦٧٣].

قال القرافي: كل أمر تعبدي **معناه: أن فيه معنًى لم نعلمْه لا أنه ليس فيه معنى**[٦٧٤].

وقال المقبلي: الأحكام التعبدية مع ندرتها إنما معناها أن علةَ الحكم لم تَظهَر لنا ظهورا يسوغ معه الإلحاق بذلك الحكم لأجلها، **لا أنه لا علةَ له في نفس الأمر**[٦٧٥].

قال ابن عاشور: لاتفاق الفقهاء الذي حكاه عنهم الشاطبي في كتاب المقاصد على أن كلَّ حكمٍ شرعي له حكمةٌ هي الباعث عليه، ومرجعُ ذلك للمصلحة والمفسدة[٦٧٦]

---

(٦٦٩) الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي ٥٣٩/٢

(٦٧٠) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٤٠٧)

(٦٧١) الإيضاح في المناسك للنووي مع حاشية ابن حجر الهيتمي (ص ٤١٤)

(٦٧٢) الفروق ٤٨٣/٢

(٦٧٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٥٧)

(٦٧٤) الفروق ٥٨٤/٢

(٦٧٥) العلم الشامخ (ص ٩٨)

ورجحانِهما وتأكدهما أو ضعفهما، تفضلا من الله ورفقا بعباده كما صوبه الآمدي وابن عرفة والتلمساني والأبياري والشاطبي[(٦٧٧)].

قال العقاد في كتابه « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » : الغالب على العبادة أنها شعائر توقيفية تؤخذ بأوضاعها وأشكالها، ولا يتجه الاعتراض إلى وضع من أوضاعها إلا أمكن أن يتجه إلى الوضع الآخر لو استبدل منها ما يقترحه المقترح بما جرى عليه العمل وقامت عليه الفريضة من نشأتها.

لماذا يكون الصوم شهرا ولا يكون ثلاثة أسابيع أو خمسة ؟

لماذا تكون حصة الزكاة جزءا من عشرة أجزاء ولا تكون جزءا من تسعة أو من خمسة عشر ؟

لماذا نركع ونسجد ولا نصلي قياما وركوعا بغير سجود ؟

من اعترض بأمثال هذه الاعتراضات فليس ما يمنعه أن يعود إلى الاعتراض لو فرض الصيام ثلاثة أسابيع، أو فرضت الزكاة فوق مقدارها أو دون هذا المقدار، أو فرضت الصلاة على وضع غير وضعها الذي اتفق عليه أتباع الدين.

وليس معنى ذلك أن هذه الأوضاع لا تُعرف لها أسباب تدعو إليها وتفسر لنا اتباعها دون غيرها، ولكنها في نهاية الأمر أوضاع "توقيفية" لا موجب من العقل للتحكيم فيها بالاقتراح والتعديل، لأن المقترح العدل لن يستند إلى حجة أقوى من الحجة التي يرفضها ويميل إلى سواها.

قال: لا مناص في النهاية من أسباب توقيفية يكون التسليم بها أقرب إلى العقل من المجادلة فيها[(٦٧٨)].

هذا كلام العقاد، وقد نقل طرفا منه الشيخ الصادق الغرياني في « مدونته » ثم قال: إلا أن هذا لا يعني انعدامَ حكمةِ العبادات في واقع الأمر، لأن عدمَ إدراكِ مناسبةٍ للحكم لا يعني بالضرورة عدمَ وجودِها في نفس الأمر، فكثيرا ما يكون ذلك لعجزٍ في العقل

---

(٦٧٦) قال ابن السبكي – كما في أشباه السيوطي (ص ٨) - : رجع الشيخ عز الدين بن عبد السلام الفقهَ كلَّه إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد، بل قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح، فإن درء المفاسد من جملتها اهـ .

قلت: فحسُن جدا قولُ ابنِ عقيل: " الشريعة: ما وضعه الحق لمصالح الخلق " . تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص ٣٢٩)

(٦٧٧) حاشية التنقيح ١٥٤/٢

(٦٧٨) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (ص ٨١ - ٨٢)

وقصورٍ، فإن (الميكروب) مثلا قبل أن يُكتشف ويُعْرَف هو موجودٌ، ولكن الإنسان لم يعرفه، وجهلُه به لم ينفِ عنه صفةَ وجوده في وقتٍ من الأوقات، والدورة الدموية تجري في عروق الإنسان منذ بدء الخليقة ولكنها لم تُعرف إلا في القرن الثاني عشر[٦٧٩]، وهكذا سائر الأشياء التي عرفها الإنسان بعد أن لم يكن يعرف، لم يقدح في وجودها جهلُه بها[٦٨٠].

قال الغزالي: كما أن أدوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصيةٍ فيها، لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل، بل يجب فيها تقليدُ الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء الذين اطَّلعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء، فكذلك بان لي على الضرورة بأن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدَّرة من جهة الأنبياء، لا يُدرَك وجهُ تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل، وكما أن الأدوية تُرَكَّب من أخلاطٍ مختلفة النوع والمقدار، وبعضها ضعف البعض في الوزن، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سِرٍّ هو من قبيل الخواص، فكذلك العبادات التي هي أدويةُ داء القلوب، مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى أن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار، ولا يخلو عن سِرٍّ إلهي فيها، يقتضيها بطريق الخاصية، وكما أن في الأدوية أصولا هي أركانُها وزوائدَ هي متمماتُها لكل واحد منها خصوصُ تأثيرٍ في أعمال أصولها، كذلك النوافل والسنن متممات لتكميل آثار أركان العبادات.

وعلى الجملة: فالأنبياء عليهم السلام أطباءُ أمراضِ القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه، إن عرفنا ذلك، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعمى عن درك ما يدرك بعين النبوة، أخذ بأيدينا وسلَّمْنا إليها تسليم العميان إلى العقائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين، فإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه، وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه[٦٨١].

وقد قال الصدر الشيرازي في بعض المباحث: فهذه متشبثاتهم في الجدال، ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أنَّ لله تعالى في خلق الكائنات

---

(٦٧٩) قال: اكتشفها ابن النفيس المتوفى ١٢٨٨م حيث وصف دورة الدم في كتابه تشريح ابن سينا.

(٦٨٠) مدونة الفقه المالكي وأدلته ١/١٦

(٦٨١) المنقذ من الضلال (ص ١٨٨ - ١٩٠)

أسبابًا غائبة عن شعور أذهاننا محجوبةً عن أعين بصائرنا، وأن **الجهل بالشيء لا يستلزم نفيَه**[٦٨٢].

ثم إن العلماء قد بحثوا في المفاضلة بين المعلَّلِ معقولِ المعنى والتعبديِّ باعتبار ما لكلٍّ من المزايا.

من مزايا التعبد

قال العز ابن عبد السلام: في التعبد من الطواعية والإذعان مما لم تُعرَف حكمتُه ولا تُعرَف علته ما ليس مما ظهرت علتُه وفُهِمت حكمتُه، فإنَّ مُلابِسَه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا للرب وانقيادا إلى طاعته[٦٨٣].

وقال ابن القيم في « المدارج » : قال صاحب المنازل: الاعتصام بحبل الله: هو المحافظة على طاعته مراقبا لأمره.

ويريد بمراقبة الأمر: القيامَ بالطاعة لأجل أن الله أمر بها وأحبها لا لمجرد العادة أو لعلة باعثة سوى امتثالِ الأمر، كما قال طلق بن حبيب رضي الله عنه في التقوى: " هي العمل بطاعة الله، على نورٍ من الله، ترجو ثواب الله، وتركُ معصية الله، على نور من الله، تخاف عقاب الله " ، وهذا هو الإيمان والاحتساب المشار إليه فى كلام النبي - صلى الله عليه وسلم – كقوله: من صام رمضان إيمانا واحتسابا، ومن قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له. فالصيام والقيام هو الطاعة، والإيمان مراقبة الأمر، وإخلاص الباعث هو أن يكون الإيمانُ الآمرَ لا شيءَ سواه، والاحتساب رجاءُ ثوابِ الله[٦٨٤].

وقد قال المحاسبي في « رسالة المسترشدين » : واحذر أن تَدينَ لله بالعقل. فقال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة معلقا: الظاهر أن معناه: أن تقوم بطاعته تعالى وعبادته على سبيل المحاسبة والمقابلة. أو المعنى: احذر أن يكون إيمانك بالله تعالى وتدينُك له (عقلانيا) : لا يتعدى إلا إلى تنفيذ ما قبِله عقلُك من أوامره ونواهيه. فالعقل تبَع للشرع الصحيح –

---

(٦٨٢) نقله القاسمي في شرح لقطة العجلان (ص ٥٣)

(٦٨٣) قواعد الأحكام ٢٢/١

(٦٨٤) مدارج السالكين ٤٥٩/١

لا عكسه – في كل ما أمَر أو نهَى عنه، عقَلْتَه أو لم تعقله[٦٨٥]، في حين أن ما صح عن الشرع لا يخالف العقلَ السليم الحصيف، ولكن قد يدِقُّ عنه[٦٨٦].

من مزايا التعليل

ذكر الغزالي في « المستصفى » أن من فوائد التعليل: معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالةً للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق، قال: فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجاريةِ على ذوق المصالح أميلُ منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استُحِب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيدا[٦٨٧].

وذكر العز بن عبد السلام في « قواعده » من توابع الأحكام ومؤكداتها أنواعا، قال: وكذلك بيان ما في الفعل من المصلحة العاجلة كقوله: (ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) ، وكقوله: (إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) ، فإن في بيان مصلحة الفعل حثا عليه وترغيبا فيه. قال: وكذلك بيان ما في الفعل من المفسدة العاجلة كقوله: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا

---

(٦٨٥) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ) : إنما شرَعْنا لك يا محمد التوجهَ أولا إلى بيت المقدس ثم صرفناك عنها إلى الكعبة ليظهر حال من يتبعك ويطيعك ويستقبل معك حيثما توجهت ممن ينقلب على عقبيه أي: مرتدا عن دينه، (وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً) أي: هذه الفعلة، وهو صرف التوجه عن بيت المقدس إلى الكعبة، أي: وإن كان هذا الأمر عظيما في النفوس، إلا على الذين هدى الله قلوبهم، وأيقنوا بتصديق الرسول، وأن كل ما جاء به فهو الحق الذي لا مرية فيه، وأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فله أن يكلف عباده بما شاء، وينسخ ما يشاء، وله الحكمة التامة والحجة البالغة في جميع ذلك، بخلاف الذين في قلوبهم مرض، فإنه كلما حدث أمر أحدث لهم شكا، كما يحصل للذين آمنوا إيقان وتصديق، كما قال الله تعالى: (وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ) ، وقال تعالى: (قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى) ، وقال تعالى: (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) ، ولهذا كان من ثبت على تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه في ذلك، وتوجه حيث أمره الله من غير شك ولا ريب، من سادات الصحابة اهـ . تفسير ابن كثير ٤٥٧/١

(٦٨٦) رسالة المسترشدين مع تعليق عبد الفتاح أبو غدة (ص ١٦٦)

(٦٨٧) المستصفى (ص ٣٣٩)

تَعُولُوا) ، وكقوله: (وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ) ، فإنَّ في بيان مفسدة الفعل زجرا عنه وتزهيدا فيه[٦٨٨].

وقال أيضا: فائدة: التكاليف كلُّها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، قال: وقد أجرى - تعالى - أحكامَه في الدنيا على أسبابٍ رَبَط بها ليَعرِف العبادُ بالأسباب أحكامَها ليسارعوا بذلك إلى طاعته واجتناب معصيته إذا وقفوا على الأسباب[٦٨٩].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: ينبغي للعبد أن يتدبر الحِكَم والأسرار في شرائع الله، في الطهارة وغيرها، ليزداد معرفةً وعلما، ويزداد شكرا لله ومحبةً له، على ما شرع من الأحكام التي توصل العبد إلى المنازل العالية الرفيعة[٦٩٠].

قال ابن عاشور: وقد ظن بعض العلماء[٦٩١] أن عدم التأمل في مصالح الأعمال أليقُ بقصد الامتثال بناءً على أن التأمل في ذلك يجعل العملَ مرادًا منه حظُّ النفس في الدنيا، وليس كذلك على ما اختاره المحققون[٦٩٢]، فإن أدلة الشريعة متظافرة على أن قصد الامتثال مع اعتقاد فائدة العمل في الدنيا[٦٩٣] أعونُ على الامتثال، وأدخلُ في شكر الله تعالى على ما شرع لنا من هذا الدين الشريف، لا سيما إذا كانت تلك الحظوظ داخلةً فيما يدعو إليه الشرع... نعم، لا يكون الدافعُ للمسلم إلى العبادة هو ما فيها من حظِّ شهوةِ النفس، إذ الواجب في إصلاح الأعمال الشرعية أن يكون الغرضُ الأهمُّ منها تزكيةَ النفس وتحصيلَ المصالح، وتكون الحظوظُ الأخرى تابعةً لذلك[٦٩٤].

قلت: واعلم أن مراعاةَ تلك الحظوظ والالتفات إليها لا ينافي الإخلاصَ المشروط، وقد حرر هذا المقامَ القرافيُّ في « الفروق » فقال ما نصه: (الفرق الثاني والعشرون والمائة بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة التشريك في العبادات)

---

(٦٨٨) قواعد الأحكام ١٦٢/١ - ١٦٣

(٦٨٩) قواعد الأحكام ٧٣/٢ - ٧٤

(٦٩٠) تفسير السعدي (ص ٢٢٢)

(٦٩١) قال: منهم الإمام الغزالي.

(٦٩٢) قال: منهم الإمام أبو بكر بن العربي الأندلسي، نقله الشاطبي.

(٦٩٣) قال: احترازا من مراعاة فائدة العمل وهي حصول الثواب ودخول الجنة ورفع الدرجة، فإن ذلك مقصود لا محالة، ولذلك عُدَّ قول بعض الصوفية: ما عبدناك طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك، إغراقا في التصوف وبعدا عن مقصد الشرع في وضع الوعد والوعيد.

(٦٩٤) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٧٩ - ٨٠)

اعلم أنَّ الرياءَ في العبادات شِركٌ وتشريك مع الله تعالى في طاعته، وهو موجِب للمعصية والإثم والبطلانِ في تلك العبادة كما نصَّ عليه الإمام المحاسبي وغيره، ويعضده ما في الحديث الصحيح أخرجه مسلم وغيره أن الله تعالى يقول: " أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا أشرك فيه غيري تركته له أو تركته لشريكي " ، فهذا ظاهرٌ في عدم الاعتداد بذلك العمل عند الله تعالى، وكذلك قوله تعالى (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) يدل على أن غير المخلصين لله تعالى ليسوا مأمورين به، وما هو غير مأمور به لا يجزي عن المأمور به، فلا يعتد بهذه العبادة، وهو المطلوب.

وتحقيق هذه القاعدة وسِرُّها وضابطُها أن يعمل العمل المأمورَ به والمتقرَّبَ به إلى الله تعالى ويقصد به وجهَ الله تعالى وأن يُعظِّمَه الناس أو يعظُم في قلوبهم فيصل إليه نفعُهم أو يندفع عنه ضررهم.

فهذا هو قاعدة أحدِ قِسمَيِ الرياء.

والقسم الآخر: أن يعمل العمل لا يريد به وجهَ الله تعالى ألبتة بل الناس فقط.

ويسمى هذا القسم رياءَ الإخلاص، والقسمُ الآخر يسمى رياءَ الشرك، لأن هذا لا تشريك فيه بل خالصٌ للخلق، والأولُ للخلق ولله تعالى.

وأغراض الرياء ثلاثة: التعظيم، وجلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار الدنيوية، والأخيران يتفرعان عن الأول فإنه إذا عُظم انجلبت إليه المصالح واندفعت عنه المفاسد، فهو الغرض الكلي في الحقيقة، فهذه قاعدة الرياء المبطلة للأعمال المحرمة بالإجماع.

وأما مطلق التشريك كمن جاهد ليحصل طاعة الله بالجهاد وليحصل المال من الغنيمة، فهذا لا يضره ولا يحرم عليه بالإجماع، لأن الله تعالى جعل له هذا في هذه العبادة، ففرق بين جهاده ليقول الناس إنه شجاع أو ليعظمه الإمام فيكثر إعطاءه من بيت المال، فهذا ونحوه رياء حرام، وبين أن يجاهد ليحصل السبايا والكراع والسلاح من جهة أموال العدو، فهذا لا يضره مع أنه قد أشرك، ولا يقال لهذا: رياءٌ، فسبب الرياء أن يعمل ليراه غيرُ الله تعالى من خلقه، والرؤية لا تصح إلا من الخلق، فمن لا يَرى ولا يبصِر لا يقال في العمل بالنسبة إليه رياء، والمال المأخوذ في الغنيمة ونحوه لا يقال إنه يَرى أو يبصِر، فلا يصدق على هذه الأغراض لفظ الرياء لعدم الرؤية فيها، وكذلك من حج وشرك في حجه غرض المتجر بأن يكون جل مقصوده أو كله السفر للتجارة خاصة ويكون الحج إما مقصودا مع ذلك أو غير مقصود ويقع تابعا اتفاقا، فهذا أيضا لا يقدح في صحة

الحج ولا يوجب إثما ولا معصية، وكذلك من صام ليصح جسده أو ليحصل له زوال مرض من الأمراض التي ينافيها الصيام ويكون التداوي هو مقصوده أو بعض مقصوده والصوم مقصوده مع ذلك وأوقع الصوم مع هذه المقاصد لا تقدح هذه المقاصد في صومه بل أمر بها صاحب الشرع في قوله - صلى الله عليه وسلم – " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء " ، أي: قاطع، فأمر بالصوم لهذا الغرض، فلو كان ذلك قادحا لم يأمر به - عليه الصلاة والسلام - في العبادات وما معها، ومن ذلك أن يجدد وضوءه ليحصل له التبرد أو التنظيف.

وجميع هذه الأغراض لا يدخل فيها تعظيمُ الخلق بل هي تشريك أمور من مصالح ليس لها إدراك ولا تصلح للإدراك ولا للتعظيم، فلا تقدح في العبادات.

فظهر الفرق بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة التشريك في العبادات غرضًا آخرَ غيرَ الخلق مع أن الجميع تشريك، نعم لا يمنع أن هذه الأغراض المخالطة للعبادة قد تنقص الأجر وأن العبادة إذا تجردت عنها زاد الأجر وعظم الثواب، أما الإثم والبطلان فلا سبيل إليه، ومن جهته حصل الفرق لا من جهة كثرة الثواب وقلته اهـ كلام القرافي[٦٩٥].

هذا وقد سئل ابن حجر الهيتمي كما في « الفتاوى الحديثية » : هل التعبديُّ أفضلُ أم معقولُ المعنى ؟

فأجاب بقوله: قضيةُ كلامِ العز بن عبد السلام أن التعبديَّ أفضلُ، لأنه لمحض الانقياد، بخلاف ما ظهرت علتُه، فإنَّ مُلابِسَه قد يفعله لأجل تحصيل مصلحته وفائدته، وخالفه البلقيني فقال: لا شك أن معقول المعنى من حيث الجملة أفضلُ لأن أكثر الشريعة كذلك، وبالنظر للجزئيات قد يكون التعبدي أفضلَ كالوضوء وغسل النجاسة، فإن الوضوء أفضل وإن كان تعبديا، وقد يكون معقولُ المعنى أفضل كالطواف والرمي، فإن الطواف أفضل من الرمي، وذلك باعتبار الأدلة والمتعلقات، فلا يطلق القول بأفضلية أحدهما على الآخر انتهى.

وكون الوضوء تعبديا رأيٌ للإمامِ[٦٩٦] والأوجه خلافه، وكون الطواف معقولا دون الرمي فيه نظر، بل إما أن يقال: إنهما معقولا المعنى كما بينته في « حاشية الإيضاح » ، أو تعبديان كما ذكره بعضهم.

---

(٦٩٥) الفروق ٧٣٣/٢ - ٧٣٥

(٦٩٦) إذا أطلق الإمام عند فقهاء الشافعية فالمقصود إمام الحرمين الجويني رحمه الله.

وقد يقال: كلامُ العز بن عبد السلام لا ينافي التفصيلَ الذي ذكره، لأنه ذكر حيثيةَ التفضيل، فلا يبعد أن يكون التعبدي أفضلَ من تلك الحيثية وإن كان معقولُ المعنى أفضلَ من حيثية أخرى، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب اهـ كلام ابن حجر[٦٩٧].

قلت: المختار قول البلقيني (فلا يطلق القول بأفضلية أحدهما على الآخر) إذ غاية ما يستدل به في المفاضلة أن في أحدهما مزيةً على الآخر، والمزية الخاصة لا تستلزم التفضيلَ العام كما هو معلوم[٦٩٨]، والعلم عند الله تعالى.

ثم الأمر كما قال الأوائل رضي الله عنهم: (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) ، فالمسلم من وراء هذا كلِّه يكفيه أن يعلم أن الله - جل وعلا - هو الذي شرع الحُكْم ليذعن وينقاد لأمر ربه - تعالى - موقنا بأنه العالم الخبير بمواقع المصالح، فإن وقف على شيء من الحِكَم والأسرار فيها ونعمت، وإلا فكما قال الراسخون في العلم: (آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) .

الأصل في الأحكام التعليل

ثم من المناسب لما سلف أن نقرر أن غالب الأحكام معلَّل لا تعبدي، وهذا يفيدنا في معرفة الأصل في الأحكام، وذلك للرد إليه عند الحاجة.

وقد تقدم نقلُ ابن حجر الهيتمي عن السراج البلقيني[٦٩٩] أن **أكثر الشريعة معقولُ المعنى**[٧٠٠].

---

(٦٩٧) الفتاوى الحديثية (ص ٣٦ - ٣٧)

(٦٩٨) قال أبو عبد الله المَقَّري في القواعد ٤١٦/٢ : إن الاختصاص يستلزم الرجحانَ من ذلك الوجه، لا مطلقا اهـ .

وقد قال القرافي: ولنا هاهنا قاعدة وهي: الفرق بين الأفضلية والمزية، وهي أن المفضول يجوز أن يختص بما ليس للفاضل، فيكون المجموعُ الحاصل للفاضل لم يحصل للمفضول مع أنه حصل للمفضول في المجموع الحاصلِ له خصلةٌ ليست في مجموع الفاضل. وانظر كلامه بتمامه في الفروق (٥٨٨/٢ - ٥٩٠) في الفرق الحادي والتسعين بين قاعدة الأفضلية وبين قاعدة المزية والخاصية.

ولهذا قال الآلوسي: ولا يلزم من تفضيل إيمانٍ على آخرَ من حيثيةٍ تفضيلُه عليه من سائر الحيثيات، ولا تفضيل المتصف بأحدهما على المتصف بالآخر، فإن الأفضلية تختلف بحسب الإضافات والاعتبارات، وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل اهـ . من روح المعاني ١١٨/١

(٦٩٩) سراج الدين البلقيني عمر بن رسلان (٨٠٥ هـ)، قال له ابن كثير: أذكرتنا ابنَ تيمية، وكذلك قال له ابن شيخ الجبل: ما رأيت بعد ابن تيمية أحفظَ منك، وقال ابن حجر: كانت آلات الاجتهاد فيه كاملة.

(٧٠٠) الفتاوى الحديثية (ص ٣٦)

قال القاضي أبو بكر ابن العربي: **الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل** إلا نبذا شذت لا يمكن فيها إلا رسمُ اتباعٍ دون أن يُعقَل شيء من معناها، ولكن فرض المجتهد إذا جاء حكم وعرضت نازلة أن يلحظ سبيل التعليل ويدخلها في محك السبر والتقسيم، فإن انقدح له معنى مخيل أو ظهر له لامع من تعليل فينبغي له أن يجعله مناطَ حكمه ويشد عليه نطاقَ علمه، فإن أبهمت الطريق ولم يتضح له سبيل ولا اتفق ترَكَ الحكمَ بحاله وتحقق عدمَ نظرائه وأشكاله[٧٠١].

وقال ابن دقيق العيد: متى دار الحكم بين كونه تعبدا أو معقولَ المعنى كان حمله على كونه معقولَ المعنى أولى **لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى**[٧٠٢].

وقال القرافي: في كلام الشرع إذا ظَفِرنا بالمناسبة جزَمْنا بإضافة الحكم إليها مع تجويز أن لا يكون الحكم كذلك عقلا، لكن الاستقراء أوجب لنا ذلك، ولا نعرج على غير ما وجدناه، ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب، هذا مما أجمع عليه الفقهاء القياسيون وأهل النظر والرأي والاعتبار[٧٠٣].

وقال ابن عاشور: فإن حجتنا في هذا الباب هو ما فهِمه علماء الإسلام من عهد الصحابة فما بعده الذين لا تجري أعمالُهم إلا على ما رَسَم لهم الدين، فإنا نرى جميع تصرفاتهم في تلقي الدين جاريةً على اعتبار أحكام الشريعة معللة ومنوطة بحِكَم ترجع إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، فإن بحثنا عليها واطلعنا عليها فذاك، وإلا سمَّيْنا الحكم تعبديا أي: لم نطلع على حكمته، ولذلك لم يختلف علماء الإسلام في إثبات القياس إلا من لا يُعتد بخلافه فيه، وباعتبار الأحكام معللةً أفصح الأئمة[٧٠٤].

ولهذا قال صاحب « المنار » : **والأصول في الأصل معلولة**[٧٠٥]، فقال ابن نجيم في شرحه: لأن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص، فيكون **التعليل هو الأصل إلا بمانع**، مثل النصوص في المقدرات من العبادات والعقوبات[٧٠٦].

---

(٧٠١) المحصول في أصول الفقه لابن العربي (ص ١٣٢)

(٧٠٢) إحكام الإحكام في شرح عمدة الأحكام (ص ٣٣)

(٧٠٣) الفروق ١٣٢/١

(٧٠٤) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص ٥٧)

(٧٠٥) قال ابن الصلاح في « مقدمته » : النوع الثامن عشر: معرفة الحديث المعلل، قال: ويسميه أهل الحديث (المعلول)، وذلك منهم ومن الفقهاء في قولهم في باب القياس: " العلة والمعلول " مرذول عند أهل العربية واللغة اهـ . فقال الزركشي في « النكت على ابن الصلاح » : قد سبقه إلى إنكار هذا جماعة منهم الحريري فقال:

وذكر العلاء البخاري في « كشف الأسرار » أن عامة مثبتي القياس يقولون: إن الأصول معلولة، قال: أي: **الأصل فيها التعليل**، ولكن بوصفٍ قام الدليل على تميزه من بين سائر الأوصاف في كونه متعلَّقَ الحكم لا بكل وصف، يعني: لا حاجة في تعليل كلِّ نص إلى إقامة الدليل على أن هذا النص معلول، بل يكتفى فيه بأن الأصل في النصوص التعليل، لكن يحتاج فيه إقامة الدليل على أن هذا الوصف من بين سائر الأوصاف هو الذي تعلق الحكم به(٧٠٧).

وقد قال المقري: الأصل في الأحكام المعقوليةُ لا التعبد(٧٠٨).

وقال الحسين بن محمد المغربي في « البدر التمام » : الأصل في الأحكام التعليل(٧٠٩).

وقال الرملي في « شرح المنهاج » : الأصل عدم التعبد إلا لدليل(٧١٠).

المعلول لا يستعمل إلا مفعولا كقوله: عله يعله ويعله إذا سقاه ثانيا، قال: وإطلاق الناس له على الذي أصابته العلة وهم، فإنه إنما يقال لذلك معل، وقال: صوابه معتل أو معلل لأنه من الاعتلال، والعرف فيه أن فعله رباعي، نقول: لا أعلك الله، قال الجوهري: أي: لا أصابك بعلة، وهذا معنى قول المصنف مرذول، لأن المعروف عله بالشراب فهو معلول، أي: سقاه مرة بعد أخرى، وأعله فهو معلل، ولا يقال معلول، قال صاحب المحكم: استعمل أبو إسحاق يعني الزجاج لفظه المعلول في المتفاعل من العروض، ثم قال: والمتكلمون يستعملون لفظة المعلول في مثل هذا كثيرا، ولست منها على ثقة ولا ثلج، لأن المعروف إنما هو أعله الله فهو معلل، اللهم إلا أن يكون على ما ذهب إليه سيبويه من قولهم: مجنون ومشلول، من أنهما جاءا على جننته وشللته وإن لم يستعملا في الكلام واستغني عنهما بأفعلت، قال: وإذا قالوا جن وشل فإنما يقولون جعل منه الجنون والشل كما قالوا حرق وقتل انتهى. والصواب أنه يجوز أن يقال: عله فهو معلول من العلة والاعتلال، إلا أنه قليل، ومنهم من نص على أنه فعل ثلاثي وهو ابن القوطية في كتاب الأفعال فقال: عل الإنسان علة مرض، والشيء أصابته العلة انتهى. وكذلك قاله قطرب في كتاب فعلت وأفعلت، وكذلك الليلي، وقال أحمد صاحب الصحاح عل الشيء فهو معلول من العلة، ويشهد لهذه العلة قولهم: عليل، كما يقولون: قتيل وجريح.

وقد سبق نظير هذا البحث في المعضل، وظهر بما ذكرناه أن قول المصنف (مرذول) أجود من قول النووي في اختصاره (لحن) لأن اللحن ساقط غير معتبر البتة بخلاف المرذول.

وأما قول المحدثين: علله فلان بكذا، فهو غير موجود في اللغة، وإنما هو مشهور عندهم بمعنى ألهاه بالشيء وشغله من تعليل الصبي بالطعام، لكن استعمال المحدثين له في هذا المعنى على سبيل الاستعارة اهـ . النكت على ابن الصلاح للزركشي ٢/٢٠٤ - ٢٠٦

(٧٠٦) فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم الحنفي ٣/١٤

(٧٠٧) كشف الأسرار ٣/٢٩٣

(٧٠٨) عمل من طب لمن حب (ص ١٤٢) ، وانظر « القواعد » له أيضا ١/٢٩٦

(٧٠٩) سبل السلام للصنعاني ١/٢٢

(٧١٠) نهاية المحتاج ١/٢٣٦

وقال ابن قدامة في بعض المسائل من « المغني » : **التعليل واجب مهما أمكن**، وقد أمكن هاهنا، فلا يصار إلى التعبد المحض[٧١١].

خاتمة في الكلام عن الحِكم والأسرار في الأحكام

لا بد أن نعلم أن الأسرار والحكم المستنبطة تتفاوت قوة وضعفا، وقد يتكلف بعض العلماء في ذلك ما لا يحسُن، وقد نبه على هذا الأمير الصنعاني فقال: وليس المراد من المعاني المعقولة إلا ما قادت النصوص ولو ظاهرة إلى عللها وبواعثها لا ما يمكن تتبعه بالتبخيت والتخمين، فإنه لا يبقى شيء أو لا يكاد إلا وأمكن التبخيت لعلته، لكنه تهجُّمٌ على الجناب المقدس، وهجوم على تعليل أحكامه بلا ثَبَت، كما وقع لبعض المتأخرين لهذا الشأن فأتى بما تمُجُّه الأسماع[٧١٢].

وقد أحسن الشيخ محمد الصالح بن مراد عندما قال: وقد ذكر العلماء رضي الله عنهم أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم تزوج كلَّ واحدة منهن لسبب خاص، معترفين بأن ما حصلوا عليه من الحِكَم القاضية باختيارهن وتعدادهن، إنما هو بمحض التخمين، وإلا فإن أسرارَ سيرته عليه السلام أعلى أن تحيط بها الأفكار، وتعطي فيها قولا جازما صريحا[٧١٣].

وقال سيد قطب في تفسيره: أما حكمة هذا - يعني الكفَّ عن القتال في مكةَ قبل التحول إلى المدينة - فلَسْنا في حلٍّ من الجزم بها، لأننا حينئذ نتألَّى على الله ما لم يُبيِّن لنا من حكمة، ونفرض على أوامره أسبابا وعللا قد لا تكون هي الأسباب والعلل الحقيقية، أو قد تكون، ولكن يكون وراءَها أسبابٌ وعلل أخرى لم يكشف لنا عنها، ويعلم - سبحانه - أن فيها الخيرَ والمصلحة.

وهذا هو شأن المؤمن أمام أي تكليف أو أي حكم في شريعة الله - لم يبين الله سببه محددا جازما حاسما - فمهما خطر له من الأسباب والعلل لهذا الحكم أو لذلك التكليف أو لكيفية تنفيذ هذا الحكم أو طريقة أداء ذلك التكليف، مما يدركه عقله ويَحسُن فيه، فينبغي أن يعتبر هذا كلَّه مجرد احتمال، ولا يجزم - مهما بلغت ثقته بعلمه وعقله وتدبره لأحكام الله - بأن ما رآه هو حكمة هو الحكمة التي أرادها الله نصًّا وليس وراءها شيء،

---

(٧١١) المغني ٨٥/٧

(٧١٢) العدة على شرح العمدة ١٤٦/١

(٧١٣) الحداد على امرأة الحداد (ص ١٥٥)

وليس من دونها شيء! فذلك التحرج هو مقتضى الأدب الواجب مع الله، ومقتضى ما بين عِلْم الله ومعرفة الإنسان من اختلاف في الطبيعة والحقيقة.

وبهذا الأدب الواجب نتناول حكمة عدم فرض الجهاد في مكة وفرضيته في المدينة، نذكر ما يتراءى لنا من حكمة وسبب، على أنه مجرد احتمال، وندع ما وراءه لله، لا نفرض على أمره أسبابا وعللا، لا يعلمها إلا هو، ولم يحددها هو لنا ويُطلِعنا عليها بنص صريح! إنها أسباب اجتهادية تخطئ وتصيب، وتنقص وتزيد، ولا نبغي بها إلا مجردَ تدبر أحكام الله وفق ما تظهره لنا الأحداث في مجرى الزمان[٧١٤].

قلت: رحم الله سيدا فقد أجاد.

الحِكَم في الأفعال والقدر

قال ابن الجوزي: ينبغي للعاقل الذي قد ثبت عنده وجودُه بالأدلة الظاهرة الجلية ألا يمكن عقله من الاعتراض عليه في أفعاله، ولا يطلب لها علة، إذ قد ثبت أنه مالك وحكيم، فإذا خفي علينا وجهُ الحكمة في فعله، نسبنا ذلك العجز إلى فُهومنا.

وكيف لا، وقد عجز موسى عليه السلام أن يعرف حكمة خرق السفينة، وقتل الغلام، فلما بان له حكمة ذلك الفساد في الظاهر؛ أقرَّ، فلو قد بانت الحكمة في أفعال الخالق، ما جحد العقل جحد موسى يومَ الخضر.

فمتى رأيت العقل يقول: لِمَ ؟ فأخرسه بأن تقول له: يا عاجز، أنت لا تعرف حقيقة نفسِك، فما لك والاعتراض على المالك؟!

وربما قال العقل: أيُّ فائدة في الابتلاء، وهو قادر أن يثيب ولا بلاء، وأي غرض في تعذيب أهل النار، وليس ثَمَّ تشف، فقل له: حكمتُه فوق مرتبتك، فسَلِّم لما لا تعلم؛ فإن أول من اعترض بعقله إبليس، رأى فضلَ النار على الطين، فأعرض عن السجود.

وقد رأينا خلقًا كثيرًا، وسمعنا عنهم أنهم يقدحون في الحكمة، لأنهم يحكمون العقول على مقتضاها، وينسون أن حكمة الخالق وراءَ العقول.

فإياك أن تفسح لعقلك في تعليل، أو أن تطلب له جوابَ اعتراض، وقل له: سَلِّم تَسْلَمْ، فإنك لا تدري غورَ البحر إلا وقد أدركك الغرق قبل ذلك، هذا أصلٌ عظيم، متى فات الآدميَّ، أخرجه الاعتراض إلى الكفر[٧١٥].

---

(٧١٤) في ظلال القرآن ٧١٣/٢ - ٧١٤

(٧١٥) صيد الخاطر (ص ٣٧٧)

وقال أيضا: سبحان من ظهر لخلقه حتى لم يبقَ خفاء، ثم خفي حتى كأنه لا ظهور، أي ظهور أجلى من هذه المصنوعات التي تنطق كلها بأن لي صانعا صنعني ورتبني على قانون الحكمة، خصوصا هذا الآدمي الذي أنشأه من قطرة، وبناه على أعجب فطرة، ورزقه الفهم والذهن واليقظة والعلم، وبسط له المهاد، وأجرى له الماء والريح، وأنبت له الزرع، ورفع له من فوقه السماء، فأوقد له مصباح الشمس بالنهار، وجاء بالظلمة ليسكن، إلى غير ذلك، مما لا يخفى، وكلُّه ينطق بصوت فصيح يدل على خالقه.

وقد تجلى الخالق سبحانه بهذه الأفعال فلا خفاء، ثم بعث الرسل فقراء من الدنيا ضعاف الأبدان، فقهر بهم الجبابرة، وأظهر على أيديهم من المعجزات ما لا يدخل تحت مقدور بشر، وكلُّ ذلك ينطق بالحق، وقد تجلى سبحانه بذلك لعباده، ثم يأتي موسى عليه السلام إلى البحر فينفرق فلا يبقى شك في أن الخالق فعل هذا، ويكلم عيسى عليه السلام الميت فيقوم، ويبعث طيرا أبابيل تحفظ بيته فيهلك قاصديه، وهذا أمر يطول ذكره، كله يدل على تجلي الخالق سبحانه بغير خفاء.

فإذا ثبت عند العقلاء ذلك من غير ارتياب ولا شك، ثم جاءت أشياء كأنها تستر الظاهر مثل ما سبق من تسليط الأعداء على الأولياء، إذا ثبت التجلي بأدلة لا تحتمل التأويل، علمتَ أن لهذا الخفاءِ سِرًّا لا نعلمه يفترض على العقل فيه التسليم للحكيم، فمن سلَّم سَلِم، ومن اعترض هَلَك[٧١٦].

قال ابن تيمية: تفصيل حكمة الله في خلقه وأمره يعجز عن معرفتها عقول البشر[٧١٧].

وقال محمد بن الوزير اليمني: وجوهُ حكمة الله تعالى مادتُها من محيط عِلمِه وتامَّاتِ كلماته التي نصَّ الله سبحانه في كتابه على أن البحر لو يمده سبعة أبحر لم يَكْفها مدادا ولم يحصها نفادا[٧١٨].

وقال المقبلي: واعلم أن الذي خلق العقول، ووقفها من العلم على قدر معلوم، هو الحكيم العليم، البر الرحيم، فلا تتعد ما حد لك بالدعوى، فما أمر الخلق إلا كما قال

---

(٧١٦) صيد الخاطر (ص ٣٧٩)

(٧١٧) منهاج السنة ١٧٧/٣

(٧١٨) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ١٥٦)

بعضهم: دعوى عريضة وضعف ظاهر، فعليك بالاقتصار على حدك، نسأل الله العفو والعافية[719].

قال ابن تيمية: والناس تظهر لهم الحكمة في كثيرٍ من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها، كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين، وعذوبة ماء الفم، ومرارة ماء الأذن، وملوحة ماء البحر، وذلك يدلهم على الحكمة فيما لم يعلموا حكمتَه، فإن من رأى إنسانا بارعا في النحو أو الطب أو الحساب أو الفقه، وعَلِم أنه أعلم منه بذلك، إذا أشكل عليه بعض كلامِه فلم يفهمه، سلَّم ذلك إليه، فرَبُّ العالمين الذي بَهَرت العقولَ حكمتُه ورحمتُه، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كلَّ شيء عددا، وهو أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأرحم بعباده من الوالدة بولدها، كيف لا يجب على العبد أن يُسلِّم ما جهِله من حكمته إلى ما عَلِمه منها[720].

وقال محمد بن الوزير اليمني: ليس عدم الوجدان عند الطلب في علم الطالب يدل على عدم وجود المطلوب في علم الله تعالى، إذ من المعلومات الضروريات أن الإنسان قد يطلب الشيء المدة الطويلة ولا يجده، ثم يجده هو أو يجده غيره، وفي كلام علي عليه السلام في وصيته للحسن عليهما السلام دليل على هذا حيث قال: " فإن أشكل عليك شيء من ذلك فاحمله على جهالتك فإنك أول ما خُلِقتَ جاهلا ثم علمت، وما أكثر ما تجهل من الأمر ويتحير فيه رأيك ثم يضل فيه بصرك ثم تبصره بعد ذلك " انتهى[721].

وقال علي القاري: سِرُّ القدر يخفى عن البشر، ففي الإنجيل: يا بني إسرائيل لا تقولوا لِمَ أمر ربنا، ولكن قولوا: بم أمر ربنا، لأن الله سبحانه لا يسأل عما يفعل لكمال عدله وحكمته لا لمجرد قهره وقدرته خلافا لجهم وشيعته، قال: ثم لا يلزم من خفاء حكمة الله علينا عدمُها في نفس الأمر[722].

وقال الآلوسي في تفسير سورة الصافات حيث يقول ربنا تعالى: (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ * لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ)

---

(٧١٩) العلم الشامخ (ص ٣٨٦)

(٧٢٠) منهاج السنة ٤١٥/٥ - ٤١٦

(٧٢١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ١٤٦)

(٧٢٢) الرد على القائلين بوحدة الوجود (ص ٥٢)

: هذا وقد استشكل أمر الاستراق بأمور، ثم قال بعدها: ولا يخفى أن مثل هذا الإشكال يجري في أشياء كثيرة، إلا أنَّ كونَ الصانع حكيما، وأنه جلَّ شأنُه قد راعى الحكمةَ فيما خلق وأمر على أتم وجه... يَحُلُّ ذلك، ولا يبقى معه سوى تطلُّبِ وجه الحكمة، وهو مما يتفضل الله تعالى به على من يشاء من عباده، والكلام في هذا المقام قد مر شيء منه فارجع إليه، ومما هنا وما هناك يحصل ما يسر الناظرين ويرضي العلماءَ المحققين[٧٢٣].

قلت: وبهذا يعلم جواب من سأل: ما الحكمة في الأمر الفلاني؟ وما السر في كذا وكذا؟

فيقال له: ثبت لنا وجود خالقٍ للكون بالقطع والضرورة، وقد أخبرنا سبحانه أنه حكيم، وخَلْقُه شاهد له بذلك تبارك وتعالى، فإن خفيت علينا حكمته في بعض المواطن فوَّضْنا العلم بها إليه تعالى، وقلنا مقالة العباد المكرمين (سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) .

ثم عدم إدراكنا للحكمة لا يستلزم نفيها في نفس الأمر كما سلف، إذ عدم العلم بالحكمة جهل، والجهل لا ينتج علما بحكم، ثبوتا أو سلبا، فافهم.

ثم إن كان الاعتراض عليه - تعالى - بعد إثباته، فما ثَمَّ إلا المناداة بالتغفيل، أفيكون هذا المعترض أعلمَ بمواطن الحكمة من خالقه الذي وهبه آلة إدراك الحكمة ؟!

قال ابن الجوزي في « أخبار الحمقى والمغفلين » : العجب ممن يعترض على الخالق بعد إثباته، فأما الجاحد فقد استراح، أتراه خلق لهؤلاء عقولا كاملة وفي صفاته هو نقصٌ، تعالى الله عن تغفيل هؤلاء[٧٢٤].

فمن اعترض على بعض شرائعنا، أجبناه بأن ذلك مما لم تقض العقول باستحالته، فهو ممكن عقلا، جاء الشرع بإثباته وتقريره، وجهلك بالحكمة في أمر ما ليس علما بعدمها في نفس الأمر، وشتان بين الجهل والعلم، ثم نحن سلمنا بالفرع بعد ثبوت الأصل، فالبحث معك يكون في الأصل لا الفرع.

قال الشيخ مصطفى صبري: ولهذا أيضا ليس لمنكري هذه المسائل أن يطالبونا بإقامة الدليل العقلي عليها سوى إمكانها[٧٢٥].

---

(٧٢٣) تفسير الآلوسي روح المعاني ٧٢/١٢ - ٧٣

(٧٢٤) أخبار الحمقى والمغفلين (ص ٦٤)

(٧٢٥) موقف العقل والعلم والعالم ٢٥/٤

وتمثيلا لهذا الضرب من المحاججة نذكر بعض المواطن التي استعمل فيها العلماء هذا التقرير.

قال إمام الحرمين في « الإرشاد » : فإن قيل: بينوا مذهبكم في الجن والشياطين، قلنا: نحن قائلون بثبوتهم، قال: فليس في إثباتهم مستحيل عقلي، وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم، وحقٌّ اللبيب والمعتصم بحبل الدين، أن يُثبِت ما قضى العقل بجوازه، ونص الشرع على ثبوته[٧٢٦].

وقال الحافظ في « الفتح » : وقد أنكر جمهور الفلاسفة انشقاقَ القمر متمسكين بأن الآيات العلوية لا يتهيأ فيها الانخراق والالتئام، وكذا قالوا في فتح أبواب السماء ليلة الإسراء، إلى غير ذلك من إنكارهم ما يكون يومَ القيامة من تكوير الشمس وغير ذلك، وجوابُ هؤلاء إن كانوا كفارا أن يناظروا أولا على ثبوت دين الإسلام، ثم يُشرَكوا مع غيرهم ممن أنكر ذلك من المسلمين، ومتى سلَّم المسلم بعضَ ذلك دون بعض أُلزِم التناقض، ولا سبيل إلى إنكار ما ثبت في القرآن من الانخراق والالتئام في القيامة، فيستلزم جوازَ وقوع ذلك معجزةً لنبي الله صلى الله عليه وسلم، وقد أجاب القدماء عن ذلك، قال أبو إسحاق الزجاج في معاني القرآن: أنكر بعض المبتدعة الموافقين لمخالفي الملة انشقاقَ القمر، ولا إنكارَ للعقل فيه، لأن القمر مخلوقٌ لله يفعل فيه ما يشاء كما يكوره يوم البعث ويفنيه[٧٢٧].

وحاصل حجتهم أنه جائز عقلي، ثبت وقوعه بالوحي المعصوم، فلا مناص من الإيمان به، وقد قال ابن تيمية: ما عُلِم بالسمع وقوعُه يكفي فيه الإمكانُ الذهني، وهو كونُه غيرَ معلومِ الامتناع، بل كلُّ مُخبِر أخبرنا بخبر ولم نعلم كذبَه جوَّزنا صدقَه، ومتى كان فيه الصدق ممكنا لم يجز التكذيب، بل أمكن أن يقام الدليل الدال على صدقه ووجوب تصديقه فيحب تصديقه. وهذا الموضع يَغلِط فيه كثيرٌ من النظار فيظنون أنه يحتاج فيما يطلب الدليل على وقوعه أو فيما قام الدليل على وجوده العلم بإمكانه قبل ذلك، وإنما يجب أن لا يُعلم امتناعُه، فالرسل صلوات الله عليهم تخبر بمحارات العقول وما لا تعرفه العقول أو ما تعجز عن معرفته، فما عَلِم العقلُ إمكانَه ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أو عدم وقوعه، وما لم يعلم بالعقل إمكانه ولا امتناعه تخبر الرسل

---

(٧٢٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص ٣٢٣)

(٧٢٧) فتح الباري ١٨٥/٧

أيضا إما بإمكانه وإما بوقوعه المستلزم إمكانَه، قال: وما علم عدمه لا تخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل صلوات الله عليهم بما يعلم نقيضه ولكن قد تأتي بما لم يكن يعلم كما قال تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ * فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ) ، وكذلك الوحي النازل على الأنبياء يعلمهم ما لم يكونوا يعلمون لا يأتيهم بما يعلمون خلافَه، قال تعالى: (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا) [٧٢٨].

وقال الشيخ محمد الحجوي في « الفكر السامي » - بعد تقريره لحكمة النسخ في الشرع - : وحيث أثبتت المعجزة صدقَ الرسول، فإن الله لا يُسأل عما يفعل، ينسخ ما يشاء ويحكم ما يريد[٧٢٩].

ثم إن بعض قساوسة النصارى أيام الحروب الصليبية أبدى اعتراضا على تعدد الزوجات المقرر في شريعة الإسلام، فكانت محاجة بعض العلماء لهم من جنس ما سبق، قال الخزرجي: فإن الذي أمرنا الله به من النكاح، وسن لنا الطلاق ليس لعاقل انتقاده **لأن قبولنا لذلك إنما هو بعد ثبوت الأصل**[٧٣٠]، وقال القرطبي في رده على أحد قساوسة الأندلس: فذلك - أي التعدد - ما لا ينبغي أن ينكره أحد من العقلاء، فإنه من مجوزات العقول، وقد ورد بذلك الشرع الصادق المنقول[٧٣١].

وقد قال الشيخ أحمد شاكر فيمن اعترض حد السرقة: هذه المسألة – عندنا نحن المسلمين – هي من صميم الإيمان، فهؤلاء المنتسبون للإسلام، المنكرون حدَّ القطع، أو الراغبون عنه سنسألهم: أتؤمنون بالله وبأنه خلق هذا الخلق ؟ فسيقولون: نعم، أفتؤمنون بأنه يعلم ما كان وما يكون، وبأنه أعلم بخلقه من أنفسهم وبما يُصْلحهم وما يضرهم ؟ فسيقولون: نعم، أفتؤمنون بأنه أرسل رسوله محمدا بالهدى ودين الحق، وأنزل

(٧٢٨) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ١٠٧ - ١٠٨)

(٧٢٩) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٩٢/١

(٧٣٠) مقامع الصلبان ومراتع أهل الإيمان (ص ٢٦٢)

(٧٣١) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام (ص ٤٥٤) ، وهذا النقل وسابقه بواسطة كتاب « الاستراتيجية الشاملة لمناصرة الرسول صلى الله عليه وسلم » لعلي محمد الصلابي.

عليه هذا القرآن من لدنه هدى للناس وإصلاحا في دينهم ودنياهم ؟ فسيقولون: نعم، أفتؤمنون بأن هذه الآية بعينها (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) من القرآن ؟ فسيقولون: نعم، أفتؤمنون بأن تشريع الله قائم مُلزِمٌ للناس في كل زمان وفي كل مكان وفي كل حال ؟ فسيقولون: نعم، إذن فأنى تصرفون ؟! وعلى أي شرع تقومون ؟!

أما من أجاب – ممن ينتسب للإسلام – على أي سؤال من هذه السؤالات بأن: لا، فقد فرغنا منه وعرفنا مصيرَه، وقد أيقن كل مسلم، من عالم أو جاهل، مثقف أو أمي أن من يقول في شيء من هذا "لا" فقد خرج من الإسلام، وتردى في حمأة الردة، وأما من عدا المسلمين، ومن عدا المنتسبين للإسلام، فلن نجادلهم في هذا، ولن نسايرهم في الحديث عنه، إذ لم يؤمنوا بمثل ما آمنا، ولن يرضوا عنا أبدا إلا أن نقول مثل قولهم! وعياذا بالله من ذلك[٧٣٢].

عود إلى الدليل

ثم الدليل والبرهان مترادفان، والبرهان مأخوذ من البره وهو القطع، يقال: برهتُ العود، أي: قطعتُه، لأنه يقطع الخصمَ عن المحاجة، وقيل من البره وهو البياض، يقال: امرأة برهاء، أي: بيضاء، لأنه يبيض القلب ويصفيه من الجهل.

وقيل: البرهان أخص من الدليل لأنه يختص بالمركب من مقدمتين يقينيتين كما قال صاحب السُّلَّم:

أجلُّها البرهان ما أُلِّفَ من ... مقدمات باليقين تقترن

بخلاف الدليل فإنه يكون مركبا وغيرَ مركب، وقطعيا وظنيا، قال الباجوري: وهذا هو الصحيح[٧٣٣].

ثم **الدلالة في اصطلاح المناطقة** – وهو المفهوم من كلام ابن سينا في الشفاء - تطلق **بالاشتراك** على معنيين:

أحدهما: كون أمر بحيث يفهم منه أمر آخَرُ وإن لم يُفهم منه بالفعل[٧٣٤]، والمراد بالأمر الأول الدال، وبالثاني المدلول.

---

(٧٣٢) حكم الجاهلية (ص ٣٧ - ٣٨)

(٧٣٣) حاشية الباجوري على السنوسية (ص ٩٨)

(٧٣٤) قال ابن عاشور: هو التحقيق، لأنها صفة للفظ سواء أطلق أم لا، ولا ضير في تعريفها بما تقبله لأنه تعريف باللازم، وتعاريف العلوم رسوم كما بيَّنه السيد الشريف اهـ. حاشية التنقيح ٢٦/١

ثانيهما: فهم أمر من أمر، أي: فهمُه منه بالفعل، فهو أخص مما قبله، والمراد بالأمر الأول المدلول، وبالثاني الدال، على عكس ما قبله[٧٣٥].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وفهم الأمر من الأمر واضح، كفهم المسمَّيات من فهم المراد بأسمائها.

وكونه بحيث يفهم منه أمر فُهِم بالفعل أو لم يفهم، كعدم شَقِّ إخوة يوسفَ قميصَه لمّا جعلوا عليه دمَ السَّخْلة ليكون الدم قرينةً على صدقهم في أنه أكله الذئب، فنظر يعقوب إلى القميص فإذا هو ملطخ بالدم ولا شَقَّ فيه، فعلم أن عدم شق القميص فيه الدلالة الواضحة على كذبهم وإن لم يفهموا بالفعل ذلك الأمر الدال عليه، فقال يعقوب: سبحان اللّه متى كان الذئب حليما كيسا يقتل يوسف ولا يشق قميصَه ! وكعدم فهم بعض الصحابة معنى الكلالة وأنها الورثة الذين ليس فيهم ابنٌ ولا أبٌ، مع دلالة آية الكلالة على ذلك، لأنه تعالى صرح بنفي الولد بقوله: (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ) ، ودل على أنه ليس له أب التزاما بقوله تعالى: (وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) ، لأن إرث الأخت يلزمه عدمُ وجودِ الأب، لأنه يَحجُبها[٧٣٦].

وعلى هذا فاللفظ قبل حصول الفهم منه بالفعل يقال له دالٌّ حقيقةً على الأول دون الثاني، فتسميتُه قبلَه دالا مجازٌ على الثاني[٧٣٧].

والدلالة **ستة أقسام**، لأن الدال إما لفظ أو غيرُه، وكل منهما إما أن يدل بـ "**الوضع**" أو بـ "**العقل**" أو بـ "**العادة**" – ويقال بالطبع، وهما بمعنًى - [٧٣٨].

فالدلالة الوضعية: دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقةَ الوضعِ ينتقل لأجلها منه إليه. والحاصل أنها دلالة يكون للوضع مدخلٌ فيها[٧٣٩].

والوضع في اصطلاح الأصوليين والمناطقة: عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء[٧٤٠]، والشيء الأول هو الموضوعُ لفظًا كان أو غيرَه كالخط والعقد والنصب والإشارة

---

(٧٣٥) الباجوري (ص ٤٠ - ٤١) ، والملوي (ص ٤٩) ، وانظر الضوء المشرق (ص ٤٦) ، وانظر مزيد بيان حول هذين التعريفين ومردهما في المطلع مع حاشية عليش (ص ٢٩ - ٣٠)

(٧٣٦) آداب البحث والمناظرة (ص ١٧ - ١٨)

(٧٣٧) الصبان (ص ٥١)

(٧٣٨) الباجوري (ص ٤١)، وإيضاح المبهم (ص ٢٨ - ٢٩)

(٧٣٩) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٨٩/١

(٧٤٠) الضوء المشرق (ص ٤٦) ، ومراتب الدلالة (ص ١٠)

والهيئة، والشيء الثاني هو المعنى الموضوع له، فهذا تعريفٌ لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ[741].

والدلالة العقلية هي: دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقةً ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه. والمراد بالعلاقة الذاتية استلزامُ تحققِ الدال في نفس الأمر تحققَ المدلول فيها مطلقا، سواء كان استلزامَ المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار أو العكس كاستلزام النار للحرارة أو استلزام أحد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة، فإن كليهما معلولان للنار[742].

والدلالة الطبيعية: دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه. والمراد من العلاقة الطبيعية إحداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعةَ اللافظ أو طبيعة المعنى أو طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول، كدلالة "أح أح" على السعال، وأصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا، وصوت استغاثة العصفور عند القبض عليه، فإن الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني، فالرابطة بين الدال والمدلول هاهنا هو الطبع[743].

وإنما انحصرت الدلالة في الوضعية والعقلية والعادية لأنها إن كان للاختيار فيها مدخلٌ فالوضعية، وإلا فإن أمكن تخلفها فالعادية، وإن لم يمكن فالعقلية[744].

فإن قلت: إنَّ للعقل مدخلا في جميع أقسام الدلالة فلِمَ كان بعضُها عقليا وبعضها غيرَ عقلي.

فالجواب: أنهم إنما سمَّوا البعضَ عقليا لتمحض الدلالة فيه للعقل بخلاف غيره فإن الدلالة ليست متمحضة للعقل، بل معه أمر آخر، فأنيطت به التسمية[745].

فعلى هذا تكون أقسام الدلالة ستة:

١ - دلالة اللفظ الوضعية كدلالة الأسد على الحيوان المفترس.

٢ - ودلالة اللفظ العقلية كدلالة اللفظ على وجود لافظه أو حياته[746].

---

(٧٤١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٧٩٥/٢

(٧٤٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٨٨/١

(٧٤٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٨٨/١

(٧٤٤) الضوء المشرق (ص ٤٦)

(٧٤٥) الصبان (ص ٥١)

(٧٤٦) وقد تقدم في خواتيم المبحث الأول ما فيه.

٣ - ودلالة اللفظ العادية كدلالة الأنين على المرض.

٤ - ودلالة غير اللفظ الوضعية كدلالة الإشارة على معنى نعم أو لا.

٥ - ودلالة غير اللفظ العقلية كدلالة العالَم على مُوجِدِه وهو الباري جلَّ وعلا[٧٤٧].

٦ - ودلالة غير اللفظ العادية كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل[٧٤٨].

ثم محل بحث المناطقة من هذه الدلالات إنما هو **دلالة اللفظ الوضعية**[٧٤٩]، لأن التعريف والحجة لا يكونان إلا بالألفاظ الموضوعة[٧٥٠].

تعريف دلالة **اللفظ الوضعية**

قال التهانوي: الصحيح الأخصر أن يقال هي: فهمُ العالِم بالوضع المعنى من اللفظ[٧٥١].

وإن شئت قلت: فهم السامع من الكلام تمامَ المسمى أو جزأَه أو لازمَه[٧٥٢].

ثم إن **الألفاظ الموضوعة للمعاني هي ما يُعبَّر عنه باللغات**، فإن الله تعالى خلق الإنسان غيرَ مستقل بمصالح معاشِه، محتاجا إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه، لاحتياجه إلى غذاءٍ ولباس ومسكن وسلاح، والواحدُ لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا عن استعمالها، لأن كلا منها موقوفٌ على صنائعَ شتى، فلا بد من جمعٍ عظيم ليتعاون بعضُهم ببعض، وذلك لا يتِم إلا بأن يُعرِّفه ما في نفسه، فاحتيج إلى وضع شيء يحصلُ به التعريف، والتعريف إما باللفظ، أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء، أو بالكتابة، وهي أخت اللفظ حتى قالت العرب: القلم أحد اللسانين.

واللفظ أَفْيدُ من الإشارة والمثالِ وأيسرُ، أما كونه أفيدَ فلعمومه من حيث إنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب، ولا يمكن الإشارة إلى

---

(٧٤٧) وهذا من **دلالة الأثر على المؤثر**، وهي التي مثل بها الجرجاني لدلالة غير اللفظ العقلية. حاشية الجرجاني على شرح القطب (ص ٢٨) أو **دلالة وجود المسبَّب على وجود سببه** كما عبر عنها السيوطي في شرح الكوكب الساطع ٢٠٦/١

(٧٤٨) الباجوري (ص ٤١) ، وإيضاح المبهم (ص ٢٨ - ٢٩)

(٧٤٩) الباجوري (ص ٤١)

(٧٥٠) شرح عليش على إيساغوجي (ص ٢٥)

(٧٥١) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٩٠/١

(٧٥٢) نهاية السول ١٩٤/١ ، وانظر شرح التنقيح ٢٦/١

المعنى، ولا إلى الغائب والمعدوم، ولا يمكن أيضا وضع مثال لدقائق العلوم، ولا للبارئ سبحانه وتعالى وغير ذلك، وأما كونه أيسرَ فلأنه موافِق للأمر الطبيعي، لأنه مركَّب من الحروف الحاصلة من الصوت، وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة تَعرِض للنفس عند إخراجه، وإخراجُه ضروري، فصُرِف ذلك الأمر الضروري إلى وجهٍ يَنتفع به الشخصُ انتفاعا كليا، وأما الكتابة فهي مساوية للفظ من حيث إن كل ما صح التعبير عنه أمكن كتابتُه، لكن اللفظ فَضَلها بأنه أيسر، فلما كان اللفظ أفيدَ وأيسرَ وُضِع[٧٥٣].

أقسام دلالة **اللفظ الوضعية**

تنقسم دلالة **اللفظ الوضعية** إلى **ثلاثة أقسام**:

١ - **دلالة مطابقة**: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق[٧٥٤].

وتسمى دلالةَ المطابقةِ بالإضافة، وبالدلالة المطابقية بالتوصيف أيضا[٧٥٥].

وسميت بذلك لمطابقة اللفظ الدال للمعنى المدلول عليه أخذا من قولهم: طابقتِ النعلُ النعلَ، وذلك بأن لا يُفهم من اللفظ أكثرُ من المعنى ولا يفهم المعنى بأقلَّ من اللفظ[٧٥٦].

ويقال لها "**لفظية**" لأنها بمحض اللفظ من غير انتقال الذهن من المعنى الموضوع له إلى شيء آخر، ويقال لها أيضا "**نقلية**" لتوقفها على النقل عن الواضع[٧٥٧].

٢ - **دلالة تضمن**: وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه في ضِمْنِ كلِّه.

ولا تكون إلا في المعاني المركبة، كدلالة الأربعة على الواحد ربعِها، وعلى الاثنين نصفِها، وعلى الثلاثة ثلاثةِ أرباعها.

فلو سمعتَ رجلا قال: عندي أربعة دنانير، فقلت له: أقرضني دينارا أو دينارين أو ثلاثة، فقال لك: لا شيء عندي من ذلك، فقلت له: سمعتك تقول إن عندك أربعة دنانير، فقال: نعم ولكن لم أقل واحدا أو اثنين أو ثلاثة، فإنك تقول له: لفظ الأربعة التي ذكرت

---

(٧٥٣) انظر نهاية السول للإسنوي ١٧٩/١ – ١٨١ ، وانظر في الموازنة بين الخط واللفظ "صبح الأعشى" ٨/٣ - ٩

(٧٥٤) إيضاح المبهم (ص ٢٩)

(٧٥٥) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٩٠/١

(٧٥٦) الضوء المشرق (ص ٤٨)

(٧٥٧) الصبان (ص ٥٧)

يدل على الواحد ربعِها وعلى الاثنين نصفِها وعلى الثلاثة ثلاثةِ أرباعها بدلالة التضمن، لأن الجزء يُفهَم في ضمن الكل[٧٥٨].

قال الشيخ محمود المغنيسي: ومثال الدلالة بالتضمن، كالإنسان، فإنه يدل على الحيوان فقط أو على الناطق فقط بالتضمن **لكن لا مطلقا، بل عند إرادة المعنى المطابقي**، أعني المجموع من الحيوان الناطق، لأنه ربما يكون اللفظ دالا على جزء معناه المطابقي فقط، ولا تكون دلالته عليه تضمنا بل مطابقة، كما في دلالة لفظ الإنسان على الحيوان أو على الناطق عند إرادة أحدهما منه، لا عند إرادة المجموع[٧٥٩].

قال زكريا الأنصاري: لا تغاير بين دلالتي المطابقة والتضمن بالذات، بل بالاعتبار، إذ الفهمُ فيهما واحد، إن اعتبر بالنسبة إلى مجموع جزأي المركب سميت الدلالة مطابقة، أو إلى كل جزء من الجزأين سميت تضمنا[٧٦٠].

وتسمى دلالةَ التضمن بالإضافة، وبالدلالة التضمنية بالتوصيف أيضا[٧٦١].

وسمي تضمنا لأنه يدل على ما في ضِمن الموضوع له[٧٦٢]، وذلك لتضمن المعنى لجزئه، لأن القاعدة أن الكل يتضمن الجزء[٧٦٣].

وقد قال ابن عاشور: شأن دلالة التضمن أن لا تخطر بالأذهان إلا عند التنبيه أو البحث[٧٦٤].

٣ - **دلالة التزام**: وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه ملازم له، كدلالة الأربعة على الزوجية والأسد على الشجاعة[٧٦٥].

قال الشيخ محمود المغنيسي: **وهذا أيضا عند إرادة المعنى الموضوع له**، لا دلالتُه على الأمر الخارج اللازم مطلقا[٧٦٦].

---

(٧٥٨) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٠)

(٧٥٩) مغني الطلاب (ص ٨٢) ، ولهذا سيرد عليك في المبحث الثالث أن المعنى المجازي مدلولٌ عليه بالمطابقة، فالمجاز المرسل الذي علاقته الكلية دال على معناه بالمطابقة، وليس هو من دلالة التضمن، فتنبه.

(٧٦٠) غاية الوصول (ص ٢٣)

(٧٦١) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٩٠/١

(٧٦٢) مغني الطلاب (ص ٨٢)

(٧٦٣) الباجوري (ص ٤٤)

(٧٦٤) حاشية التنقيح ٢٩/١

(٧٦٥) فتح الرحمن (ص ٥٣) ، والضوء المشرق (ص ٤٩) ، وإيضاح المبهم (ص ٣٠)

(٧٦٦) مغني الطلاب (ص ٨٢)

قلت: وهذا الذي أشار إليه الشيخ المغنيسي في دلالتي التضمن والالتزام لا بد من الانتباه له حتى لا يحصل تداخل بين دلالة التضمن ومجاز الكلية، وبين دلالة الالتزام ومجاز اللزوم، إذ دلالة التضمن حقيقة، وكذا دلالة الالتزام، أما المجاز فدلالته مطابقة كما سيأتي لاحقا، وهو ما أشار إليه المغنيسي بقوله (ربما يكون اللفظ دالا على جزء معناه المطابقي فقط، ولا تكون دلالته عليه تضمنا بل مطابقة، كما في دلالة لفظ الإنسان على الحيوان أو على الناطق عند إرادة أحدهما منه، لا عند إرادة المجموع) ، فشرط الحقيقة في الدلالتين كونهما تبعا للمعنى المطابقي لا استقلالا.

وقد رأيت الكشف عن هذا في حاشية التنقيح لابن عاشور، فقد قال: لا شبهة أنه عندما يستعمله – يعني اللفظ - في معناه أو جزئه أو لازمه تبعا للأصل فهو موصوف بالحقيقة لا محالة، لأن ذلك هو ما وضع له، أما إذا استعمل في غير معناه أو استعمل في جزء معناه استقلالا به لا تبعا لكلِّه أو في لازمه استقلالا لا تبعا لملزومه فجميع ذلك مجاز[٧٦٧].

وتسمى دلالةَ الالتزام والدلالةَ الالتزامية أيضا[٧٦٨].

وسميت دلالةَ التزامٍ لالتزام المعنى، أي: استلزامه للمدلول[٧٦٩]، ولأن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عن معناه الموضوع له، بل على الخارج اللازم له[٧٧٠].

واللزوم عند المنطقيين - كما سلف - عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء، وما يمتنع انفكاكه عن الشيء يسمى لازما، وذلك الشيء ملزوما[٧٧١].

والملزوم أصل ومتبوع من حيث إن منه الانتقال، واللازم فرع وتبع من جهة أن إليه الانتقال[٧٧٢].

والتلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين، والاستلزام عن عدمه من جانب واحد، وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما[٧٧٣].

---

(٧٦٧) حاشية التنقيح ٣٠/١

(٧٦٨) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٩٠/١

(٧٦٩) غاية الوصول (ص ٢٣) ، وانظر التوضيح لحلولو (ص ٨١)

(٧٧٠) تحرير القواعد المنطقية (ص ٢٩)

(٧٧١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٠٥/٢

(٧٧٢) الكليات (ص ١٢٢)

(٧٧٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٠٥/٢ - ١٤٠٦

واللزوم نوعان:

١ - لزوم **غير بيّن**: وهو أن لا يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما، بل يحتاج إلى واسطة، كالحدوث اللازم للعالم.

٢ - لزوم **بيّن**: وهو ما لا يحتاج جزم العقل به إلى واسطة.

والأول منهما غير معتبر، والثاني منقسم إلى قسمين:

الأول - لزوم بيّن **بالمعنى الأخص**: وهو الذي يكفي في جزم العقل به تصور الملزوم وحده، كالزوجية بالنسبة للأربعة.

الثاني - لزوم بيّن **بالمعنى الأعم**: وهو الذي يتوقف جزم العقل به على تصور الطرفين، كمغايرة الإنسان للفرس مثلا، فإنه لا يلزم من تصور الإنسان تصور المغايرة المذكورة لكن إذا فُهم الإنسان وفُهمت المغايرة المذكورة جُزم باللزوم بينهما.

ووجه تسمية الأول بـ"الأخص" والثاني بـ"الأعم" أنه كلما تحقق الأول تحقق الثاني، لأن كل ما كفى فيه تصور الملزوم يكفي فيه تصور الملزوم واللازم من باب أولى، فإن تصور اللازم يزيد تصور الملزوم قوةً في الحكم باللزوم، ولا يلزم من تحقق الثاني تحقق الأول[(٧٧٤)].

و**المحققون** على أن المعتبر في الدلالة الالتزامية هو **اللزوم البين بالمعنى الأخص**[(٧٧٥)]، وذهب **الفخر الرازي** ككثير من المتأخرين إلى أنه يكفي اللزوم البين بالمعنى الأعم[(٧٧٦)].

ثم اللزوم - باعتبار آخر - نوعان أيضا:

١ - لزوم **عقلي**، أي: يحكم العقل المجرد به، بأن يمتنع عقلا تصورُ الملزوم بدون تصور اللازم، كما بين العمى والبصر، فإن العمى موضوع للعدم المقيَّد بالبصر.

٢ - ولزوم **عادي**، أي: لا يحكم العقل به إلا بعد ملاحظة الواقع وتكرُّرِ مشاهدة اللزوم فيه، دون أن يكون لدى العقل ما يقتضي هذا اللزومَ، وذلك كلزوم السواد للغراب، فإن العقل يُجَوِّز غرابا غيرَ أسودَ، وإنما وقعت الملازمة في الخارج فقط.

---

(٧٧٤) الباجوري (ص ٤٥) ، وعليش (ص ٣٢)

(٧٧٥) الخبيصي (ص ١١) ، وانظر الباجوري (ص ٤٥) ، وعليش (ص ٢٤)

(٧٧٦) الباجوري (ص ٤٥)

والمعتبَر **عند المناطقة** إنما هو **اللزوم العقلي**، لذلك لا يسمى عندهم فهمُ اللازم العادي من اللفظ دلالةَ التزام[٧٧٧]، وإنما يسمى بدلالة التزام **عند الأصوليين والبيانيين**[٧٧٨].

وقد قال السَّكَّاكي بلسان البيانيين: ولا يجب في ذلك التعلق أن يكون مما يُثْبته العقلُ، بل إن كان مما يثبته اعتقاد المخاطَب إما لعرف أو لغير عرف أمكن المتكلمَ أن يطمع من مخاطَبه ذلك في صحة أن ينتقل ذهنه من المفهوم الأصلي إلى الآخر بواسطة ذلك التعلق بينهما في اعتقاده[٧٧٩].

وقال ابن عاشور: عند علماء البلاغة يكفي اللزوم عرفا، وربما اقتضى ذلك اغتفار الظن لأن الأمور العرفية مبنية على المقامات الخطابية، فأما أدنى ملازمة فلا تعتبر[٧٨٠].

ثم إن اللازم العقلي من حيث الملازمة في الذهن والخارج قسمان:

١ - لازم في الذهن والخارج معا، كالزوجية للأربعة.

٢ - لازم في الذهن فقط، كالبصر للعمى، لأن العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، مع أن بينهما معاندةً في الخارج[٧٨١].

والمعتبر اللزوم في الذهن بقطع النظر عن الملازمة في الخارج وعدمها.

مسألة لازم القول والتكفير باللازم ويقال التكفير بالمآل

قال ابن رشد في « بداية المجتهد » : معنى التكفير بالمآل أنهم لا يصرحون بقول هو كفرٌ، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر، وهم لا يعتقدون ذلك اللزوم[٧٨٢].

قال ابن عاشور: التكفير باللازم مختلَفٌ فيه، فذهب الأشعري رحمه الله إلى التكفير به، وذهب غيره إلى عدم التكفير، وإليه يميل قولُ الشافعي رحمه الله كما في شرح المعالم[٧٨٣].

---

(٧٧٧) انظر ضوابط المعرفة (ص ٣١) ، والخبيصي (ص ١١ - ١٢) ، والصبان (ص ٥٤) ، وعليش (ص ٣٢) ، والقويسني (ص ١٣) ، وإيضاح المبهم (ص ٣٠)

(٧٧٨) آداب البحث والمناظرة (ص ٢١ و٢٢) ، وانظر رفع الأعلام (ص ٣٨)

(٧٧٩) مفتاح العلوم (ص ٣٣٠) ، وانظر الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني (ص ٢٠٨)

(٧٨٠) حاشية التنقيح ٢٨/١ - ٢٩

(٧٨١) المطلع (ص ٣٢) ، وإيضاح المبهم (ص ٣٠) ، والضوء المشرق (ص ٣٠)

(٧٨٢) بداية المجتهد ٢٤٢/٤

(٧٨٣) حاشية التنقيح ١١٧/٢

وأما مذهب مالك فقد قال في « بداية المجتهد » : اختلف قول مالك في التكفير بالمآل[٧٨٤].

قال الشاطبي في « الاعتصام » : لازم المذهب: هل هو مذهب أم لا ؟ هي مسألة مختلَف فيها بين أهل الأصول، والذي كان يقول به شيوخنا البجائيون والمغربيون ويرون أنه رأي المحققين أيضا: أن لازم المذهب ليس بمذهب، فلذلك إذا قُرِّر عليه الخصم أنكره غاية الإنكار[٧٨٥].

وقال أيضا: الذي كنا نسمعه من الشيوخ أن مذهب المحققين من أهل الأصول: أن الكفر بالمآل ليس بكفر في الحال. كيف والكافر ينكر ذلك المآل أشد الإنكار ويرمي مخالفه به، فلو تبين له وجه لزوم الكفر من مقالته لم يقل بها على حال[٧٨٦].

وقد ذكر ابن عاشور أن عدم التكفير باللازم: حكاه سحنون عن جميعِ أصحابِ مالك، وصححه ابن رشد عن مالك[٧٨٧]، وعزاه إليه القرافي، قال ابن عاشور في « حاشية التنقيح » : ومعنى قول المصنف هنا " وهذه القاعدة لمالك " أي: عدم التكفير هو قول مالك[٧٨٨].

على أن ابن عاشور قد ذكر في تفسيره أن القول بأن لازم المذهب مذهب: هو الذي نحاه فقهاء المالكية في موجبات الردة من أقوال وأفعال[٧٨٩].

وقال في القول بالتكفير بلازم القول: وهو أيضا معزو لمالك على وجه التخريج من قوله في جنايز المدونة لا يصلى على أهل الأهواء على أحد تأويلين[٧٩٠].

قلت: فههنا احتمالان:

الأول: أن الخلاف لفظي بأن يكون القولان غيرَ واردين على محل واحد، فالذي قال: لازم المذهب مذهب، يريد اللازمَ البيِّن، والذي قال: ليس بمذهب، يريد غيرَ البين.

---

(٧٨٤) بداية المجتهد ٢٤٢/٤

(٧٨٥) الاعتصام ٤٠١/٢ - ٤٠٢

(٧٨٦) الاعتصام ١٣٥/٣

(٧٨٧) حاشية التنقيح ١١٦/٢ و ١٣٥ قال: ونقل عن مالك التوقف أيضا.

(٧٨٨) حاشية التنقيح ١١٦/٢

(٧٨٩) التحرير والتنوير ٢٤٨/٢٣

(٧٩٠) حاشية التنقيح ١١٥/٢

قال خليل في مختصره: الردة كفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه. قال الدَّرْدِير في شرحه: أي: يقتضي الكفر ويستلزمه استلزاما بينا. فقال الدُّسوقي محشيا: (قوله: ويستلزمه إلخ) أي: وأما قولهم: لازم المذهب ليس بمذهب، فمحمول على اللازم الخفي[٧٩١].

وقد قال الشيخ محمد عليش - وقد ولي مشيخة المالكية في الأزهر في عصره – في شرح خليل: تقرر أن لازم المذهب غير البين ليس بمذهب[٧٩٢].

وهذا الذي حققه الكوثري فقال: ما يقال من أن لازم المذهب ليس بمذهب إنما هو فيما إذا كان اللزوم غيرَ بيّن، فاللازم البين لمذهب العاقل مذهبٌ له، وأما من يقول بملزومٍ مع نفيه للازمِه البينِ فلا يُعَد هذا اللازم مذهبا له، لكن يُسقِطه هذا النفي من مرتبة العقلاء إلى درك الأنعام، وهذا هو التحقيق في لازم المذهب[٧٩٣].

على أن ابن عاشور قد قيد اللازم البين الموجبَ للتكفير بالبين بالمعنى الأخص، فإنه لما ذكر القول السالف المعزو لمالك في التكفير بلازم القول قال: ولهذا فالوجهُ التفرقةُ بين اللازم البين بالمعنى الأخص فيضر، لأنه كالمصرح به، وبين غيره فلا، حتى يوقف عليه صاحبُه ويقول بموجبه كما فعل فقهاء بغداد مع الحلاج[٧٩٤].

وقال في موضع آخر: والتحقيق التفصيل بين اللازم البين بالمعنى الأخص وغيره، أما من كان صريح مذهبه مخالفة أصول الدين فكافر كالقائلين بنبوة علي وهم الغرابية[٧٩٥].

وأما **الاحتمال الثاني:** فهو أن يكون الخلاف حقيقيا، فيكون من قال: لازم المذهب ليس بمذهب، قائلا بذلك بإطلاق، أي: سواء كان اللازم بينا أم لا، فلا يسوغ عنده نسبته لصاحب المقال، وهذا ظاهرُ عبارات كثير من العلماء.

قال ابن حزم: وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ، لأنه كذِبٌ على الخصم، وتقويلٌ له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصُل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفرا، بل قد أحسن إذ فرَّ من الكفر[٧٩٦].

---

(٧٩١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٠١/٤

(٧٩٢) منح الجليل ٢٠٩/٩

(٧٩٣) المجلى لكاملة الكواري (ص ١١١)

(٧٩٤) حاشية التنقيح ١١٥/٢

(٧٩٥) السابق ١٣٥/٢

(٧٩٦) الفِصَل ١٣٩/٣

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري: اعلموا رحمكم الله أن ما يلزمه الخصم بدعواه فيقول: هذا على أصلكم ومقتضى علتكم يلزمكم فلا يجوز أن ينسب ذلك إلى صاحب المذهب فيقال: هذا مذهب فلان(٧٩٧).

وقال الذهبي: قال شيخنا أبو الحسين اليونيني: سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: ما نقلت إلينا كرامات أحد بالتواتر إلا الشيخ عبد القادر(٧٩٨)، فقيل له: هذا مع اعتقاده(٧٩٩)، فكيف هذا ؟ قال: لازم المذهب ليس بمذهب(٨٠٠).

وقال ابن تيمية: لازم المذهب لا يجب أن يكون مذهبا، بل أكثر الناس يقولون أقوالا ولا يلتزمون لوازمها، فلا يلزم إذا قال القائل ما يستلزم التعطيل أن يكون معتقدا للتعطيل، بل يكون معتقدا للإثبات، ولكن لا يعرف ذلك اللزوم(٨٠١).

وقد قال الشيخ إبراهيم الكوراني في شرح عقيدة القشاشي في بحث رؤية الله تعالى يوم القيامة: إن المعتزلة قد كفَّرت أهلَ السنة لقولهم برؤيته سبحانه يوم القيامة، ظنا منهم أن ذلك يستلزم التجسيمَ، ثم قال: وإن فرضنا أن إثبات الرؤية يستلزم التجسيم لم يلزم من إثباتها كفرٌ، لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بمذهب، بل صريح التجسيم مع البلكفة ليس بكفر كما في شرح العقائد العضدية للجلال الدواني، ونقله ابن حجر الهيتمي في كتاب « الإعلام بقواطع الإسلام » : لازم المذهب ليس بمذهب، ومن ثمة قال الأسنوي: المجسمة ملتزمون بالألوان وبالاتصال والانفصال مع أنا لا نكفرهم على المشهور، كما دل عليه كلام الشرح والروضة في الشهادات. انتهى. قال: فالحاصل أن من نفى أو أثبت ما هو صريح في النقص كفر، وما هو ملزوم للنقص فلا، ثم قال: مشى الغزالي في كتابه «التفرقة بين الإسلام والزندقة» والعز بن عبد السلام في فتاويه وغيرهما على عدم كفر القائلين بالجهة، وقال الشيخ ابن قاسم في حاشية التحفة: قوله (إن لازم المذهب) **ظاهره وإن كان لازما بينا**، وهو ظاهرٌ لجواز أن لا يعتقد اللازمَ وإن كان بينا، وقد صححوا عدم كفر

(٧٩٧) شكاية أهل السنة / طبقات الشافعية الكبرى ٤١٣/٣

(٧٩٨) قلت: هو الجيلاني الحنبلي المعروف، قال الذهبي: ليس في كبار المشايخ من له أحوال وكرامات أكثر من الشيخ عبد القادر، لكن كثيرا منها لا يصح، وفي بعض ذلك أشياء مستحيلة اهـ. سير أعلام النبلاء ٤٥٠/٢٠

(٧٩٩) قال الذهبي: يشير إلى إثباته صفة العلو ونحو ذلك، ومذهب الحنابلة في ذلك معلوم، يمشون خلف ما ثبت عن إمامهم -رحمه الله- إلا من يشذ منهم، وتوسع في العبارة اهـ. سير أعلام النبلاء ٤٤٣/٢٠

(٨٠٠) تاريخ الإسلام للذهبي ٩١/٣٩ ، وانظر أيضا الوافي بالوفيات للصفدي ٢٧/١٩

(٨٠١) مجموع الفتاوى ٤٦١/١٦

القائل بالجهة، مع أن بعضهم قال: إن لزومَ الجسميةِ لها لزومٌ بين، وقوله (ليس بمذهب) معناه: أنه لا يحكم به لمجرد لزومه، فإن اعتقدوه فهو مذهب، ويترتب عليه حكمه اللائق به. انتهى ما نقله[٨٠٢].

قال ابن حجر الهيتمي: النقص إما أن يعتقد اتصاف الله - عز وجل وتبارك وتعالى عنه - به صريحا أو لازما، فالأول كفر إجماعا، والثاني كذلك على خلاف فيه، الأصح منه عندنا عدم الكفر، فعلم أن نحو المجسم أو الجوهري لا يكفر بما يلزم من مقالته من النقص إلا إن اعتقده أو صرح به[٨٠٣].

وقال ابن حجر الهيتمي أيضا: الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف أنا لا نكفر أهل البدع والأهواء إلا إن أتوا بمكفر صريح لا استلزامي، لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بلازم[٨٠٤].

قلت: وهذا سر الخلاف في تكفير أهل الأهواء من الفرق المخالفة لأهل السنة.

قال القرافي في « شرح التنقيح » : وأهل البدع اختلف العلماء في تكفيرهم نظرا لما يلزم من مذهبهم من الكفر الصريح، فمن اعتبر ذلك وجعل لازمَ المذهب مذهبا كفَّرهم، ومن لم يجعل لازم المذهب مذهبا لم يكفرهم[٨٠٥].

وقد قال القاضي عياض في « الشفا » : فأما من أثبت الوصف ونفى الصفة فقال: أقول عالم ولكن لا علم له ومتكلم ولكن لا كلام له، وهكذا في سائر الصفات على مذهب المعتزلة، فمن قال بالمآل لما يؤديه إليه قولُه ويسوقه إليه مذهبه، كَفَّره، لأنه إذا نفى العلم انتفى وصفُ عالم إذ لا يوصف بعالم إلا من له علم، فكأنهم صرحوا عنده بما أدى إليه قولهم، وهكذا عند هذا سائرُ فرق أهل التأويل من المشبهة والقدرية وغيرهم، ومن لم ير أخذَهم بمآل قولهم ولا ألزمهم موجَب مذهبهم لم يرَ إكفارَهم، قال: لأنهم إذا وُقفوا على هذا قالوا: لا نقول ليس بعالم، ونحن ننتفي من القول بالمآل الذي ألزمتموه لنا ونعتقد نحن وأنتم أنه كفر، بل نقول: إن قولَنا لا يؤول إليه على ما أصَّلناه، فعلى هذين المأخذين اختلف الناس في إكفار أهل التأويل، وإذا فهمتَه اتضح لك الموجِب لاختلاف الناس في

---

(٨٠٢) جلاء العينين (ص ٤٠٣ - ٤٠٦)

(٨٠٣) الزواجر عن اقتراف الكبائر ٤٧/١

(٨٠٤) مرقاة المفاتيح ١٨٠/١

(٨٠٥) شرح تنقيح الفصول ١١٤/٢

ذلك، والصواب تركُ إكفارِهم والإعراضُ عن الحتم عليهم بالخسران وإجراءُ حكم الإسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصلواة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم، لكنهم يغلظ عليهم بوجيع الأدب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم، وهذه كانت سيرة الصدر الأول فيهم، فقد كان نشأ على زمن الصحابة وبعدهم في التابعين من قال بهذه الأقوال من القدر ورأي الخوارج والاعتزال، فما أزاحوا لهم قبرا ولا قطعوا لأحد منهم ميراثا، لكنهم هجروهم وأدبوهم بالضرب والنفي والقتل على قدر أحوالهم، لأنهم فساق ضلال عصاة أصحاب كبائر عند المحققين وأهل السنة ممن لم يقل بكفرهم منهم خلافا لمن رأى غير ذلك، والله الموفق للصواب[٨٠٦].

والسبب في التحرز والتحرج من نسبة اللازم لصاحب المقالة أنه ليس معصوما، والأذهان متفاوتة في ملاحظة اللوازم واقتناصها، فقد يغفُل صاحب المقالة عن لازمها الفاسد.

قال ابن تيمية: مَن سوى الأنبياء يجوز أن يلزم قولَه لوازمُ لا يتفطن للزومها، ولو تفطن لكان: إما أن يلتزمها أو لا يلتزمها، بل يرجع عن الملزوم، أو لا يرجع عنه ويعتقد أنها غير لوازم[٨٠٧].

ولهذا قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: الصواب والتحقيق الذي يدل عليه الدليل أن لازم المذهب الذي لم يُصرِّح به صاحبُه ولم يُشِر إليه، ولم يلتزمه، ليس مذهبا، لأن القائل غيرُ معصوم، وعِلمُ المخلوق مهما بلغ فإنه قاصر، فبِأَيِّ برهان نُلزِم القائلَ بما لم يلتزمه، ونُقَوِّله ما لم يقله، ولكننا نستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم، فإن لوازم الأقوال من جملة الأدلة على صحتها وضعفها وعلى فسادها، فإن الحق لازمُه حق، والباطل يكون له لوازم تناسبه، فيستدل بفساد اللازم - خصوصا اللازم الذي يعترف القائل بفساده - على فساد الملزوم[٨٠٨].

ثم يتأكد عدم نسبة اللازم لصاحب المذهب فيما لو كان صاحب المقالة لا يقر باللازم بل يصرح بنفيه.

---

(٨٠٦) الشفا للقاضي عياض ٢/٢٩٣ - ٢٩٥

(٨٠٧) القواعد النورانية الفقهية (ص ٣٥٠)

(٨٠٨) توضيح الكافية الشافية (ص ٢٤١)

قال الشيخ محمد رشيد رضا: لازم المذهب ليس بمذهب عند الجمهور، ولو لم يصرح صاحبه بنفي اللزوم، فكيف إذا صرح به[٨٠٩].

قال العز ابن عبد السلام: لا يجوز أن ينسب إلى مذهبٍ من يصرح بخلافه وإن كان لازما من قوله[٨١٠].

وقال ابن تيمية: الصواب أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذِبا عليه، بل ذلك يدل على فساد قوله وتناقضه في المقال[٨١١].

وقال الحافظ ابن حجر: والذي يظهر أن الذي يُحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريحَ قوله، وكذا من كان لازمَ قوله وعُرِض عليه فالتزمه، أما من لم يلتزمه وناضل عنه، فإنه لا يكون كافرا، ولو كان اللازم كفرا[٨١٢].

قال ابن الوزير اليمني: ومن أقبح التكفير ما كان منه مستنِدا إلى وجهٍ ينكره المخالفُ من أهل المذهب[٨١٣].

هذا ولابن تيمية تفصيل في مسألة لازم المذهب ذكره في بعض فتاويه، وهذا نص كلامه، قال: لازم قول الإنسان نوعان: أحدهما: لازمُ قوله الحق، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه؛ فإن لازم الحق حق، ويجوز أن يضاف إليه إذا عُلِم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره، وكثيرٌ مما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب. والثاني: لازم قوله الذي ليس بحق، فهذا لا يجب التزامه؛ إذ أكثر ما فيه أنه قد تناقض، وقد ثبت أن التناقض واقعٌ من كل عالم غير النبيين، ثم إن عُرِف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره له فقد يضاف إليه؛ وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قولٌ لو ظهر له فسادُه لم يلتزمه؛ لكونه قد قال ما يلزمه وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا يلزمه.

وهذا التفصيل في اختلاف الناس في لازم المذهب: هل هو مذهب أو ليس بمذهب؟ هو أجود من إطلاق أحدهما، فما كان من اللوازم يرضاه القائل بعد وضوحه له فهو

---

(٨٠٩) تفسير المنار ٢٥٠/١٠

(٨١٠) قواعد الأحكام ٢٠٣/١

(٨١١) مجموع الفتاوى ٢١٧/٢٠

(٨١٢) فتح المغيث ٧٣/٢

(٨١٣) إيثار الحق على الخلق (ص ٣٧٩)

قوله، وما لا يرضاه فليس قوله، وإن كان متناقضا، وهو الفرق بين اللازم الذي يجب التزامه مع الملزوم واللازم الذي يجب ترك الملزوم للزومه، فإذا عرف هذا عرف الفرق بين الواجب من المقالات والواقع منها.

وهذا متوجه في اللوازم التي لم يصرّح هو بعدم لزومها، فأما إذا نفى هو اللزوم لم يَجُز أن يضاف إليه اللازم بحال[٨١٤].

وقد نقله الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه « تاريخ الجهمية والمعتزلة » وقال عقبه: وهو تفصيل راعَى فيه ما عليه أتْباع الأئمة من إضافة ما يجري على قواعدهم إليهم، وجعلِه قولا لهم، بحجة أن قواعدهم لا تأباه، أو أنه يعلم من حاله أن لا يمتنع من التزامه، كما قاله تقي الدين، ولا يخفى أن **الأقعد هو التورع عن الإضافة مطلقا**، فإن الذي يضاف إلى المرء هو ما قاله أو رواه عنه ثقة، وأما تقويل الإنسان ما لم يقل وإلزامه إياه، وأخذ نتائج منه، فهذا لا يدل عليه منقول، ولا يؤيده معقول، ولا جرى عليه التابعون بإحسان، وإنما نشأ هذا لما استفحل أمر التقليد، وعوملت أقوال المتبوعين معاملة أقوال المعصوم ونصوص الكتاب[٨١٥] - نعوذ بالله من ذلك - ، وذلك ظاهرٌ لمن له أدنى إلمام بسَيْر القرون، واختلافِ حال السلف عن الخلف في تحمل العلوم على أصولها[٨١٦].

قلت: وهذا هو الذي لا ينبغي العدول عنه البتة، وهو أن لازم القول ليس قولا، مطلقا، بمعنى عدم جواز نسبته للقائل، إذ هو لم يقله، فنسبته إليه كذبٌ عليه، غايةُ ما ثَمَّ أن يُستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم، فيقال مثلا: هذا القول يلزمه كذا وكذا، وهذا فاسد، وإذا فسد اللازم فسد الملزوم كما هو معلوم.

---

(٨١٤) مجموع الفتاوى ٤١/٢٩ - ٤٢

(٨١٥) قال أبو شامة المقدسي: ثم إن المصنفين من أصحابنا المتصفين بالصفات المتقدمة من الاتكال على نصوص إمامهم معتمدون عليها اعتمادَ الأئمة قبلهم على الأصلين الكتاب والسنة قد وقع في مصنفاتهم خلل كثير من وجهين عظيمين: الأول: أنهم يختلفون كثيرا فيما يلقونه من نصوص الشافعي، وفيما يصححونه منها، وصارت لهم طرق مختلفة خراسانية وعراقية، فترى هؤلاء ينقلون عن إمامهم خلاف ما ينقله هؤلاء، والمرجع في هذا كلِّه إلى إمام واحد، وكتبه مدونة مروية موجودة، أفلا كانوا يرجعون إليها وينقون تصانيفهم من كثرة اختلافهم عليها، وأجود تصانيف أصحابنا من الكتب فيما يتعلق بنصوص الشافعي كتاب التقريب أثنى عليه أخبر المتأخرين بنصوص الشافعي وهو الإمام الحافظ أبو بكر البيهقي اهـ ما أردنا نقله من كتاب مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول لأبي شامة (ص ٤٧ - ٤٨) ، وهو في مجموعة الرسائل المنيرية ٢٨/٣

(٨١٦) تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٣٥ - ٣٦)

ثم هناك سببان يقويان عروة هذا القول ويشدان عليها:

أما **السبب الأول:** فهو ما عمَّ وطمَّ من التساهل والمجازفة في نسبة المقالات بناء على الإلزام باللوازم، فلا شك أن إطلاق القول بأن لازم المذهب ليس بمذهب سيقلل دائرة النزاع، ويحسم مادة شقاق واسعة، إلا من طبع على التقليد.

وقد قال الإمام أبو الحسن الأشعري في مقدمة كتابه « مقالات الإسلاميين » : رأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النِّحَل والديانات من بين مُقصِّر فيما يحكيه وغالطٍ فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمد[٨١٧] للكذب في الحكاية إرادةَ التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصِّي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، **ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تُلزمهم به، وليس هذا سبيلَ الربانيين ولا سبيلَ الفطناء المميزين**[٨١٨].

وقال ابن عاشور: وأما المتأخرون – وخصوصا الأشاعرة – فقد أكثروا من الأخذ باللوازم، وفتشوا لكل طائفة عن مقالة ألزموها بها الكفرَ حتى كفَّروا المعتزلة الذين هم أقربُ الناس وفاقا معهم، وقد ترقوا فألزموا أصحابَهم أيضا لوازمَ سيئة، مثل ما ألزموا الإمام الرازي القول بإمكان الصفات الإلهية كما قال الفلاسفة، من أجل قوله: " إن واجب الوجود لا يتعدد " [٨١٩]، مع أنه يريد التعدد الذاتي، وأكبره عليه ابن التلمساني، ولكن وافقه عليه مثل التفتازاني في شرح العقائد النسفية والسيالكوتي في حواشيه[٨٢٠].

---

(٨١٧) كذا في المطبوع، ولعلها [متعمد] . (زهران)

(٨١٨) مقالات الإسلاميين ٢١/١

(٨١٩) قال الشيخ محمد الدُّسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين (ص ١١٧) : واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر في وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب إليه الأعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة، فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها، وقد شنع ابن التلمساني على من قال بذلك كما في الكبرى اهـ . انظر شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (ص ١٩٥ - ١٩٦) ، وتحفة المريد للباجوري (ص ١٩٤ - ١٩٥) . قال زهران: ثم إن هذا صريح كلام الرازي لا لازمه، وهو في المباحث المشرقية ٤٩٠/١ ، ونقله ابن تيمية في منهاج السنة ٢٦٤/١ ، وهو في الأربعين في أصول الدين أيضا كما في نهاية السول للإسنوي ٢٢٤/١ ، قال الإسنوي: فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات، أي: واجبة لأجل الذات المقدسة، لا أن ذاتَ الصفات اقتضت وجوبَ وجودِ نفسِها اهـ . من نهاية السول٢٢٤/١ . قال زهران: ولا ينبغي إغفال كون الرازي صرح بهذا في مقام دفع إلزام المعتزلة أهلَ السنة القولَ بتعدد القدماء لقولهم بإثبات الصفات. (راجع نهاية السول في الموضع السابق) وقد قال التفتازاني بعد أن نقل عن حميد الضرير ومن تبعه التصريحَ بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، قال:

وأما **السبب الثاني:** فهو أن الفرق بين اللازم البين وغير البين أمرٌ نسبي إضافي، فالفرق كما سلف هو أن **غير البيّن** هو الذي يتوقف جزم العقل به بين الطرفين على الواسطة والدليل، وأما البين فهو ما لا يحتاج جزم العقل به إلى واسطة.

قال ابن تيمية في « الرد على المنطقيين » : لا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومُه بيّنٌ للإنسان، وإلى ما ليس هو بيّنًا، بل يفتقر ملزومه إلى دليل، **وكونه بيّنًا للإنسان وغيرَ بين ليس هو صفة الشيء في نفسه**، وإنما هو إخبار عن علم الإنسان به وتنبيه له، **فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي**، فما كان بينا للإنسان معلوما له موجودا في ذهنه لم يَحتَجْ فيه إلى دليل، وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل، وكون الشيء بيّنًا وغيرَ بين نسبةٌ وإضافةٌ بين المعلوم والإنسان العالم، وهذا يختلف فيه أحوال الناس، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو، فإنَّ أسباب العلم وقوةَ الشعور وجودةَ الأذهان متفاوتةٌ، فلا يلزم إذا تبين لإنسانٍ ثبوتُ بعضِ الصفات أو لزومُها أو اتصافُ الموصوفِ بها أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خَفِيَ على بعض الناس أن يكون خفيا على كل أحد.

وحينئذ فإذا فُرِّق بين الأوَّلِيّ وغيره بأن الأوَّلِيَّ لا يحتاج إلى وسط، فبينَ كونِ القضيةِ أوَّليةً أو غيرَ أوليةٍ فرقٌ إضافيٌّ بحسب أحوال الناس، فيكون ذلك بمنزلة أن يقال: القضية إما أن تكون معلومةً وإما أن لا تكون، وإما أن تكون ظاهرةً وإما أن لا تكون، وإما أن تكون واضحة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون جَليَّة وإما أن لا تكون، وإما أن يَتصور الإنسانُ صِدقَها وإما أن لا يتصور، وهذا فرق صحيح، فإن كلَّ قضية بالنسبة إلى كلِّ أحدٍ إما أن تكون بينة له وإما أن لا تكون بينة له، ولكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا

وهذا كلامٌ في غاية الصعوبة، فإنَّ القولَ بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولَهم بأن كلَّ ممكن فهو حادث اهـ . من شرح العقائد النسفية (ص ٦٥ - ٦٦) ، وقال في موضع آخر: فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأنه لا يُجترأ على القول بكون الصفات واجبةَ الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينَها ولا غيرَها، أعني ذاتَ الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مرادَ من قال: "الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته" بمعنى أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس، وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالةَ في قِدَم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا له غيرَ منفصِلٍ عنه الخ اهـ . من شرح العقائد النسفية (ص ٨١) وقد قال ابن تيمية في الرد على المنطقيين (ص ٢٧١) : وأما نفس صفاته فليس لها فاعل ولا علة فاعلة ولا علة غائية ولا صورية، فهي واجبة الوجود إذا عُنِي بواجب الوجود أحد هذه المعاني، وإن عني بواجب الوجود ما هو أعم من ذلك، حتى يدخل فيه ما ليس له محل يقوم به، فليست واجبة الوجود بهذا التفسير، بل هي ممكنة الوجود والذات مستلزمة لها وهي محل لها اهـ .

(٨٢٠) أليس الصبح بقريب (ص ١٨٢)

حتى يُجعَل جنسٌ منها بتمامه من قبيل غير البين، وجنسٌ آخَرُ بتمامه من جنس البين، **فإن هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية** كما ادعاه من أن اللازم البين ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر، واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر، **بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسطٌ أصلا في نفس الأمر**[٨٢١].

وعليه فالمختار ما قرره سحنون وابن رشد، فقد ذكر ابن عاشور في تفسيره أن مسألة التكفير بلازم القول والفعل: " فيها تفصيل حسن لابن رشد في «البيان والتحصيل» في كتاب الجنائز وكتاب المرتدين خلاصته: أنه لا بد من تنبيهِ مَن يصدر منه مثلُ هذا على ما يلزم قولَه من لازم الكفر، فإنِ التزمه ولم يرجع عُدَّ كافرا، لأن المرء قد يغفُل عن دلالة الالتزام " [٨٢٢].

ثم نقل في موضع لاحق نحوَه عن سحنون، فقال: قال سحنون فيمن صدر منه قول أو فعل يستلزم كفرا: إنه يحضر ويُوقَف على لازم قوله، فإن فَهِمه والتزم ما يلزمه حينئذ يعتبر مرتدا، ويستتاب ثلاثة أيام بعد ذلك[٨٢٣].

قال الشوكاني: وقد عَلِم كل من كان من الأعلام أن التكفير بالإلزام من أعظم مزالق الأقدام، فمن أراد المخاطرة بدينه فعلى نفسه جنى[٨٢٤].

فنسأل الله العصمة من الزلل في هذا الباب الخطير.

دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء

واعلم أن دلالة الالتزام شاملة لدلالة **الاقتضاء**، ودلالة **الإشارة**، ودلالة **الإيماء**[٨٢٥].

١ – أما **دلالة الاقتضاء** فهي: دلالة اللفظ على معنى مضمَر يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته عقلا أو شرعا.

وفي « نشر البنود » : هو أن يدل لفظٌ بالالتزام على معنًى غيرِ مذكور مع أنه مقصودٌ بالأصالة ولا يستقل المعنى أي: لا يستقيم إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا[٨٢٦].

---

(٨٢١) الرد على المنطقيين (ص ٤٤٤) قلت: ولا يخفى عليك أن هذا التقرير مما يمت بسبب وثيق إلى ما سلف في مبحث المعلوم من الدين بالضرورة، بل هو هو.

(٨٢٢) التحرير والتنور ١١٣/٥

(٨٢٣) التحرير والتنوير ١١٨/١٩

(٨٢٤) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٥٨٠/٤

(٨٢٥) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكريا الأنصاري (ص ٧٩)

فالأول كقوله صلى الله عليه وسلم: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. فإن مقتضاه رفعُ ذاتِ الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، وهذا مستحيل، لأن هذه الأمور قد وقعت، فحتى يصْدُق الكلام يجب تقدير معنًى مضمرٍ، وهو: رفع الإثم المترتبِ عليها، والمؤاخذة بها، وبهذا يصدق الكلام، ويصير معناه: رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

والثاني كقوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) أي: اسأل أهلَها، إذ يستحيل عقلا أن يسأل القرية، وهي الأبنية المجتمعة، ولذلك كان لا بد من تقدير معنى محذوف تتوقف عليه صحة الكلام، ألا وهو الأهل.

وأما الثالث فقوله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) أي: من كان مريضا أو على سفر " فأفطر " فعليه صيامُ عدةِ ما أفطره من أيامٍ أُخَرَ، لأنه إن صام في سفره أو مرضه فلا قضاء عليه.

ومثله قوله تعالى: (أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ) أي: فحلق شعره[٨٢٧].

وسميت دلالة اقتضاء لاقتضاء الكلام شيئا زائدا على اللفظ[٨٢٨]، وقيل: لأن المعنى يقتضيها لا اللفظ[٨٢٩].

٢ – **وأما دلالة الإشارة فهي:** دلالة اللفظ على ما لم يُقصَد به.

وقيل في حدها أيضا: دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، ولا سِيقَ له النص، ولكنه لازمٌ للحكم الذي سيق لإفادته الكلامُ[٨٣٠].

مثالها قوله تعالى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ) فإنَّ هذا اللفظ يدل على صحةِ صومِ من أصبح جُنُبا، وإن لم يكن هذا المعنى مقصودا من اللفظ في الوضع، لأن إباحة الجماع في الجزء الأخير من الليل الذي ليس بعدَه ما يتسع للاغتسال من الليل يلزم منه إصباحُه جنبا.

---

(٨٢٦) نشر البنود ٩٢/١

(٨٢٧) الوجيز في أصول التشريع الإسلامي (ص ١٢٤ - ١٢٥) ، والواضح في أصول الفقه (ص ٢٢٩)، ومذكرة أصول الفقه (ص ٣٦٨ - ٣٦٩)

(٨٢٨) نزهة الخاطر العاطر ٢٥٣/٢

(٨٢٩) نشر البنود ٩٢/١

(٨٣٠) أمالي الدلالات (ص ١١٧)

وكدلالة قوله تعالى: (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله: (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) على أن أقلَّ أمدِ الحمل ستةُ أشهر[(٨٣١)].

فالحاصل أن دلالة الإشارة - كما قال صاحب المذكرة - : دلالة اللفظ على معنى ليس مقصودًا باللفظ في الأصل، ولكنه لازمٌ للمقصود، **فكأنه مقصودٌ بالتَّبَع لا بالأصل**[(٨٣٢)]، ولهذا قال صاحب « نشر البنود » : دلالة الإشارة هو: إشارة اللفظ **لمعنًى ليس مقصودا منه بالأصل بل بالتبع**[(٨٣٣)].

وبهذا يندفع الإشكال الوارد بأن نصوصَ الشرع تُفهَم منها معان غيرُ مقصودةٍ من الشارع، مما حمل العطار على أن يقول: (قوله: ما لم يقصد به) في تقدير به إشارة إلى أن المعنى المذكور مقصودٌ في نفسه ولكنه ليس مقصودا باللفظ، وإلا فاللائق أنَّ كلَّ ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقعَ مقصودٌ اهـ [(٨٣٤)].

٣ – **وأما دلالة الإيماء** - وتسمى أيضا **دلالة التنبيه**[(٨٣٥)] - فضابطها: أن يُذكرَ وصفٌ مقترِنٌ بحكم في نص من نصوص الشرع على وجهٍ لو لم يكن ذلك الوصف علةً لذلك الحكم لكان الكلام مَعِيبا.

ومثاله: قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي قال له: هلكتُ، واقعت أهلي في نهار رمضان: أعتق رقبة. فلو لم يكن ذلك الوقاع علةً لذلك العتق كان الكلام معيبا[(٨٣٦)].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وأما دلالة الإيماء والتنبيه فلا تكون إلا في العلل، فهي أبدا دلالة على كون وصف علة الحكم، ولذلك كان الإيماء هو المسلك الثالث من مسالك العلة[(٨٣٧)].

فدلالةُ الإيماء موضعُها القياس، وهناك مبحثها في مسلك إيماء النص[(٨٣٨)].

---

(٨٣١) الوجيز في أصول التشريع الإسلامي (ص ١٢٥) ، ومذكرة أصول الفقه (ص ٣٦٩ - ٣٧٠)

(٨٣٢) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٦٩)

(٨٣٣) نشر البنود ٩٣/١ ، وانظر نثر الورود على مراقي السعود ١٠٠/١

(٨٣٤) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع ٣١٦/١

(٨٣٥) نشر البنود ٩٣/١

(٨٣٦) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٧٠)

(٨٣٧) رحلة الحج (ص ٢٠٨)

(٨٣٨) أمالي الدلالات لعبد الله بن بية (ص ١٢٢)

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: اعلم أن دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء والتنبيه كلها من دلالة الالتزام، والأصوليون مختلفون فيها هل هي من المنطوق غير الصريح أو من المفهوم[٨٣٩].

قلت: فلنذكر حدَّ كلٍّ من المنطوق - بنوعيه الصريح وغير الصريح - والمفهوم.

قال السيوطي: المنطوق: هو المعنى الذي دل عليه اللفظ في محل النطق، أي: بغير واسطة، كتحريم التأفيف الدال عليه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) .

والمفهوم: هو المعنى الذي دل عليه اللفظ لا في محل النطق، بل في محل السكوت، كدلالة هذه الآية على تحريم الضرب[٨٤٠].

وقول السيوطي في حد المنطوق (في محل النطق، أي: بغير واسطة) أي: لا يتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق سواء كان اللفظ حقيقةً أو مجازا، قال في «نشر البنود» : ولا يقال: إن المجازَ غيرُ دالٍّ بالوضع، لأنا نمنع ذلك، بل هو دال بالوضع النوعي، قال التفتازاني في شرح الشمسية: إذ المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل النوعيَّ، وقد صرح الكمال بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح، وعزى ذلك لابن الحاجب[٨٤١].

وقد قال صاحب المراقي:

معنًى له في القصد قُلْ تأصُّلُ ... وهو الذي اللفظُ به يُستعملُ

قال في « نثر الورود » : يعني أن المنطوق هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالةً أي: بالذات من اللفظ، وإيضاحُ كونِه مقصودًا بالأصالة من اللفظ أنه لا يتوقف فهمُه من اللفظ إلا على مجرد النطق باللفظ سواء كان اللفظ حقيقة أو مجازا، فالتحقيق أن المجازَ من المنطوق لأنَّ نفس المعنى المجازي هو مقصودُ المتكلم باللفظ، وقرينةُ المجاز تبين ذلك، وهذا الذي فسَّرْنا به المنطوق هو معنى قولهم (المنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق) [٨٤٢].

---

(٨٣٩) رحلة الحج (ص ٢٠٧)

(٨٤٠) شرح الكوكب الساطع ٢٠٣/١

(٨٤١) نشر البنود ٨٩/١

(٨٤٢) نثر الورود ٩٧/١

وقال الإيجي: المنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي: يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله سواء ذُكِر ذلك الحكم ونُطِق به أو لا، والمفهوم بخلافه، و هو ما دل لا في محل النطق بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله(٨٤٣).

قال السعد: قوله (سواء ذكر ذلك الحكم أو لا) لِيَعُمَّ الصريحَ وغير الصريح فإن الحكم فيه وإن لم يُذكَر ولم يُنطَق به لكنه من أحوال المذكور وأحكامه(٨٤٤).

والحاصل أن دلالة المنطوق: هي دلالة اللفظ على حكمِ شيءٍ مذكورٍ في الكلام.

وتسمى دلالة اللفظ بمنطوقِه **الدلالةَ اللفظية**(٨٤٥).

والمنطوق قسمان:

أ – صريح: وهو ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة أو التضمن، حقيقة أو مجازا.

ب – وغير صريح: وهو ما يلزم عما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالالتزام(٨٤٦).

وسمي بغير الصريح لأن دلالته لا بصريح صيغته ووضعه(٨٤٧).

قال ابن السبكي: ثم غير الصريح ينقسم إلى: دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة(٨٤٨).

و**المفهوم**: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق(٨٤٩).

وهو دلالة اللفظ على حكمِ شيءٍ لم يُذكَر في الكلام.

ويسمى بالدلالة المعنوية أو الدلالة الالتزامية(٨٥٠).

وهو قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.

١ – أما مفهوم الموافقة فهو: ما يكون فيه المسكوتُ عنه موافِقًا لحُكمِ المنطوق مع كون ذلك مفهوما من لفظ المنطوق.

---

(٨٤٣) شرح العضد على ابن الحاجب ١٥٧/٣

(٨٤٤) حاشية السعد على العضد ١٥٧/٣

(٨٤٥) أصول الفقه الإسلامي ٣٦٠/١

(٨٤٦) رفع الحاجب ٤٨٥/٣

قال العضد الإيجي: وغير الصريح هو: ما لا يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام. نشر البنود ٩١/١

(٨٤٧) نشر البنود ٩١/١

(٨٤٨) رفع الحاجب ٤٨٦/٣

(٨٤٩) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٦٧)

(٨٥٠) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٣٦١/١

وهو قسمان: لأن المسكوت عنه:

أ - تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق كقوله تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) ، فمثقال الجبل المسكوت عنه أولى بالحكم من مثقال الذرة، وقوله: (وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ) ، فأربعة عدول المسكوتُ عنهم أولى[٨٥١].

ويسمى تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب، ويقال له أيضا: مفهوم الخطاب، والحنفية يسمونه دلالة النص[٨٥٢].

وقد رسمه في « شرح مختصر الروضة » بقوله: فهم الحكم في غير محل النطق بطريق الأولى[٨٥٣].

ب - وتارة يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق، كإحراق مال اليتيم وإغراقه المفهومِ منعُه من قوله: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا) [٨٥٤].

ويسمى لحن الخطاب[٨٥٥]، أي: معناه، من قوله تعالى (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ) أي: معناه[٨٥٦].

٢ - وأما **مفهوم المخالفة** فهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق، كقوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمةِ الزكاةُ. فالمنطوق: السائمة، والمسكوت عنه: المعلوفة، والتقييد بالسوم يُفهَم منه عدمُ الزكاة في المعلوفة[٨٥٧].

قال ابن قدامة: ويسمى مفهوم المخالفة لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق – أيضًا - مفهوم[٨٥٨].

ويسمى أيضا دليل الخطاب، وتنبيه الخطاب[٨٥٩].

---

(٨٥١) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٧٠ - ٣٧١)

(٨٥٢) نثر الورود ١٠٣/١

(٨٥٣) شرح مختصر الروضة ٧١٤/٢ ، وكذا ابن بدران في المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ص ٢٧٣)

(٨٥٤) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٧١)

(٨٥٥) حاشية التنقيح ٥٤/١

(٨٥٦) شرح الكوكب الساطع ٢١٣/١

(٨٥٧) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٧٢)

(٨٥٨) روضة الناظر (ص ٣٠٩)

(٨٥٩) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٧٢)

هذا وقد ذكر العلماء شروطا لاعتبار مفهوم المخالفة، قال السيوطي: والضابط لهذه الشروط وما في معناها: ألا يَظهرَ لتخصيص المنطوق بالذكر فائدةٌ غيرَ نفيِ الحكم عن المسكوت عنه، فحيثما ظهر له فائدة أُلغِي اعتبار المفهوم، لأنه فائدة خفية، فقُدِّم عليه الفائدةُ الظاهرة(٨٦٠).

قال المقري: إذا جرى اللفظ على غالب الأمر أو ظهر سبب تخصيصه بالذكر فلا معتبر بمفهومه إجماعا(٨٦١).

فائدة: قال في « نشر البنود » : اعلم أنهم يطلقون المفهوم على مجموع الحكم ومحله، كتحريم ضرب الوالدين، فالتحريم مثال للحكم وضرب الوالدين مثال لمحله، ويطلق المفهوم على أحدهما دون الآخر، وهو الشائع، وإطلاقه على الحكم وحده هو الأكثر(٨٦٢).

الفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم

قال في « نشر البنود » : اعلم أن دلالة المنطوق الصريح: أن تكون بصريح صيغة اللفظ ووضعه ولو نوعيا، وغير المنطوق الصريح لا يخلو: إما أن يكون مدلوله مقصودا للمتكلم أو غير مقصود، فإن كان مقصودا فلا يخلو: إما أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا، فإن توقف سمي دلالة اقتضاء، وإلا فلا يخلو: إما أن يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقا أو لا، الأول: دلالة الإيماء والتنبيه، والثاني: دلالة المفهوم، وإن كان غير مقصود للمتكلم بالأصالة سميت دلالة اللفظ عليه دلالة الإشارة اهـ . من الآيات البينات.

إذا تقرر هذا فالفرق بين المفهوم ودلالة الإشارة مصاحبةُ القصد الأصلي له دونها، والفرق بينه وبين دلالة الاقتضاء توقفُ الصدق أو الصحة على إضمار فيها دونه، والفرق بينه وبين دلالة التنبيه كونُها مفهومةً في محل تناوله اللفظ نطقا دونه، فاندفع استشكالُ التفتازاني الفرقَ بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم(٨٦٣).

---

(٨٦٠) شرح الكوكب الساطع ٢١٧/١

(٨٦١) عمل من طب لمن حب (ص ١٥٢)

(٨٦٢) نشر البنود ٩٤/١

(٨٦٣) نشر البنود ٩٤/١ ، وانظر: رحلة الحج لمحمد الأمين الشنقيطي (ص ٢٠٨ - ٢٠٩) ، ونثر الورود له أيضا ١٠١/١ - ١٠٢

وقال العطار: الفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم: أنهما وإن اشتركا في أنَّ كُلًّا منهما حكمٌ غيرُ مذكور، إلا أن المفهوم ليس حكما للمذكور ولا حالا من أحواله، بل هو حكم للمسكوت، كالضرب في آية التأفيف، بخلاف المنطوق غير الصريح، فإنه حكم للمذكور وحالٌ من أحواله[٨٦٤].

وقد يُفرَّق بينهما أيضا بأن المنطوق غير الصريح ليس متبادرا بصريح صيغة اللفظ ووضعه، بل لا بد من وجود قرينة خارجية شرعية أو عقلية أو عرفية لتجعله مدلولا عليه في محل النطق، أما المفهوم فلا يحتاج إلى قرينة، فالوضع اللغوي كاف للدلالة عليه، إلا أنه يتناوله لا في محل النطق[٨٦٥].

تنبيهات:

الأول: ذكر السيوطي أن تقسيم المناطقة الدلالة إلى مطابقة وتضمن والتزام عارض اضطراري ليس من علمهم أصالة، وإنما هو أمر لغوي جرتهم الحاجة إليه فقط[٨٦٦].

التنبيه الثاني: ما ذكرناه من كون الدلالات الثلاث **وضعيةً** هو الذي عليه أكثر المنطقيين[٨٦٧]، وهو محل وفاق في المطابقة[٨٦٨]، لأنها بمحض اللفظ، والمراد أنها ليست متوقفة على غير معرفة الوضع لا بمعنى أنه ليس للعقل فيها مدخل لأن له مدخلا في جميع الدلالات[٨٦٩]، إلا أنه جرى خلاف في دلالتي التضمن والالتزام.

أما **دلالة التضمن** فقيل: إنها **وضعية** لأن للوضع مدخلا فيها[٨٧٠]، وقيل: إنها **عقلية** لتوقفها على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه، ولعدم وضع اللفظ للجزء[٨٧١]، وهذا الذي اختاره الفخر الرازي[٨٧٢] ومن تبعه كابن السبكي[٨٧٣]، وهو ما مشى عليه السكاكي[٨٧٤]، وعليه عامة البيانيين[٨٧٥].

---

(٨٦٤) حاشية العطار على شرح المحلي ٣٠٨/١

(٨٦٥) أمالي الدلالات (ص ٨٥)

(٨٦٦) الضوء المشرق (ص ٥١)

(٨٦٧) المطلع (ص ٣١) ، والصبان (ص ٥٧) ، وآداب البحث والمناظرة (ص ٢٢)

(٨٦٨) الباجوري (ص ٤٢)

(٨٦٩) المطلع مع عليش (ص ٣١ - ٣٢)

(٨٧٠) عليش (ص ٣١)

(٨٧١) المطلع مع عليش (ص ٣١)

(٨٧٢) المحصول ٢٩٩/١ - ٣٠٠

(٨٧٣) في جمع الجوامع. انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٣١٣/١

وأما **دلالة الالتزام**، فقيل: إنها **وضعية** لأن للوضع مدخلا فيها أيضا[٨٧٦]، وقيل: إنها **عقلية** لتوقفها على انتقال الذهن من المعنى إلى لازمه، ولأن المدلول فيها غير داخل فيما وضع له اللفظ، وهذا اختيار الرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم من المحققين، وجرى عليه الكمال ابن الهمام وتلميذه زكريا الأنصاري[٨٧٧]، ومشى عليه السكاكي[٨٧٨]، وعليه عامة البيانيين[٨٧٩].

وقد قال التهانوي بعد تقسيمه الدلالة الوضعية إلى مطابقة وتضمن والتزام: وهذه الأسماء على **اصطلاح أهل الميزان**، وأما **أهل البيان** فيسمون الأولى أي: ما هو على تمام ما وضع له دلالةً وضعية، لأن منشأه الوضعُ فقط، ويسمون الأخريين دلالةً عقلية.

فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له، وإنما سميتا بها لأنه انضم فيهما إلى الوضع أمران عقليان، وهما توقف فهم الكل على الجزء، وامتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم.

فالدلالة الوضعية لها معنيان: أحدهما أعم مطلقا من المعنى الآخر، والدلالة العقلية لها معنيان متباينان[٨٨٠].

قال القرافي في « شرح المحصول » : ومنشأ الخلاف يرجع إلى تفسير الدلالة الوضعية: هل هي عبارة عن إفادة المعنى بغير وسط فتختص بالمطابقة، أو إفادة المعنى كيف كان بوسط أو بغيره فتعم الثلاثة لأن اللفظ يفيد الجزء واللازم بواسطة إفادته المسمى[٨٨١].

فالدلالات الثلاث مستندة للوضع، لكن المطابقة مستندة له بلا واسطة، لأن المعنى المفهوم من اللفظ هو عيْنُ ما عُيِّن اللفظ له بالوضع الحقيقي الأوّلي كدلالة إنسان على الحيوان الناطق، أو التأويلي الثانوي كدلالة أسد على رجل شجاع، وفي التضمن والالتزام بواسطة، فالوضع ليس سببا تاما لهما بل سببُ سببٍ بخلاف المطابقة، وبيانه: أن الوضع

---

(٨٧٤) مفتاح العلوم (ص ٣٢٩ - ٣٣٠)

(٨٧٥) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٣)

(٨٧٦) عليش (ص ٣١)

(٨٧٧) المحصول ٢٩٩/١ - ٣٠٠ ، وغاية الوصول (ص ٢٣) ، والمطلع مع عليش (ص ٣١)

(٨٧٨) مفتاح العلوم (ص ٣٢٩ - ٣٣٠)

(٨٧٩) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٣)

(٨٨٠) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٩٠/١ - ٧٩١

(٨٨١) شرح الكوكب الساطع ٢٠٦/١

سببٌ في فهم المعنى المطابقي، وفهمُه سبب في فهم جزئه ولازمه، فالوضع سبب في المطابقة وسببُ سببٍ في التضمن والالتزام، والحاصل أن في المقام مقدمتين، إحداهما: وضعية، وهي: كلما أطلق اللفظ فهم مسماه، والثانية: عقلية، وهي: كلما فهم المسمى فهم جزؤه ولازمه، فالمطابقة استندت للأولى وحدها، فاتُفق على أنها وضعية، والتضمن والالتزام: مَن نظر إلى استنادهما إلى الأولى قال: هما وضعيتان، ومن نظر إلى استنادهما إلى الثانية قال: عقليتان[٨٨٢]، ولهذا صرَّح الغنيمي وغير واحد بأن **الخُلف لفظي**، فإنَّ مَن قال بعقليتهما لا ينكر أن للوضع مدخلا فيهما، ومن قال بوضعيتهما لا ينكر توقفهما على مقدمة عقلية، **فالخلاف في التسمية**[٨٨٣].

التنبيه الثالث: قال الشيخ محمد الحسن ولد الددو في درس السُّلَّم: يَرِدُ اعتراضٌ لم أجد له جوابا عند المناطقة، وقد حاولت أن أُحدِث له جوابا، وقد وجدته بتوفيق الله، وهو: ما الفرق بين دلالة الالتزام ودلالة اللفظ بالعقل ؟

قال: والجواب: أن الفرق بينهما أن **دلالة اللفظ عقلا** لا تتوقف على فهم معناه، وأما **دلالة الالتزام** فتتوقف على فهم معناه، فإذا تكلم شخص من وراء جدار بالأُرْدية، تَعرِف أن وراء الجدار شخصا وإن لم تَفهم معنى الكلام[٨٨٤]، وهذه **دلالة اللفظ عقلا**، وكذا إذا سمعت حَمَامًا، أما **دلالة الالتزام** فلو لم تفهم معنى "فور" [Four][٨٨٥] فلن تفهم قبولَها القسمةَ إلى اثنين انتهى كلامه[٨٨٦].

قلت: ما ذكره الشيخ وإن لم يكن موجودا تصريحا فهو موجود تلويحا يقرب من التصريح، إذ دلالة الالتزام قسم من أقسام دلالة اللفظ الوضعية، وهي فهم المعنى بواسطة الوضع[٨٨٧]، والثابت للمَقْسِم ثابتٌ للقِسم، وعلى هذا فلا يتصور إدراكها ممن لا إحاطة له بالوضع، ولهذا عرفها التهانوي كما تقدم بقوله: هي فهمُ **العالِم بالوضع** المعنى من اللفظ. وقال الإسنوي في تعريفها أيضا: كون اللفظ إذا أطلق فَهِم منه المعنى **من كان**

---

(٨٨٢) عليش (ص ٣١) ، وانظر آداب البحث والمناظرة (ص ٢٢ - ٢٣)

(٨٨٣) الصبان (ص ٥٧)

(٨٨٤) قال الإسنوي: فإن لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة اهـ. نهاية السول ٢٤٥/١

(٨٨٥) وهو العدد "أربعة" في اللغة الإنجليزية.

(٨٨٦) وانظر بحثه "مراتب الدلالة" (ص ١٧)

(٨٨٧) قال ابن عاشور: الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ وضعا، وقال أيضا: الدلالة من أوصاف المفردات بحسب الوضع. ابن عاشور ٢٠٣/١

عالما بالوضع[٨٨٨]، وقال ملا أحمد: معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فُهِم منه المعنى **عند العلم بوضعه**[٨٨٩]، وأما دلالة اللفظ عقلا، فقد سلف أن الدال إما لفظ وإما غيره، وكل منهما إما أن يدل بالوضع أو بالعقل أو بالعادة، ودلالة اللفظ عقلا مندرجة تحت الدال بالعقل الذي هو قسيم للدال بالوضع، وهذا يقتضي مغايرتها للدلالة بالوضع المشروطِ فيها الفهمُ، لأنها لو توقفت على فهم المعنى لخرجت من دلالة اللفظ بالعقل ودخلت في دلالة اللفظ بالوضع، فدلالة اللفظ عقلا لا مدخلية للوضع فيها رأسا، فلا يكون الفهم إذا شرطا فيها والله أعلم.

ولذلك قال ابن مالك في « شرح التسهيل » : وقيدتُ الدلالةَ بالوضع احترازا من اللفظ المهمل كديز مقلوب زيد، فإنه يدل سامعَه على حضور الناطق به وغير ذلك، دلالةً **عقليةً لا وضعيةً**[٨٩٠].

ثم قد رأيت في « بلغة السالك » للشيخ أحمد الصاوي كلاما لا يخلو من اشتباه بين الدلالتين، فقد قال الصاوي محشيا على قول الدَّرْدِير (القول: اللفظ الدال على معنى وضع له ذلك اللفظ ولو في ثاني حال) قال: قوله (وضع له ذلك اللفظ) دخل المعنى المطابقي والتضمني، وخرج المعنى الالتزامي، كعلمنا بحياة المتكلم من وراء جدار، فليس موضوعا له اللفظ[٨٩١].

قلت: نسلِّم خروج المعنى الالتزامي بناء على كون اللفظ لم يوضع له، ولكنَّ اللازم في دلالة الالتزام يكون لزومه للمعنى الموضوع له اللفظ، ففهم اللازم متوقف على فهم المعنى الملزوم الذي وضع له اللفظ، وهنا تظهر عدم مطابقة المثال، إذ لا يتوقف فهمك لحياة المتكلم على فهمك للمعنى الذي وضع له لفظه، كما تقدم في بحث كلام الشيخ ولد الددو، فالمثال صالح لدلالة اللفظ عقلا قسيمةِ دلالة اللفظ وضعا، وقد تقدم أن المختلفين في جعل دلالة الالتزام وضعية أو عقلية لا يختلفون في توقفها على الوضع.

---

(٨٨٨) نهاية السول ١٩٤/١ ، ولهذا اختار التهانوي في تعريفها أنها: فهمُ العالِم بالوضع المعنى من اللفظ. كما تقدم في محله.

(٨٨٩) مجموعة الحواشي البهية ١٢٧/١

(٨٩٠) شرح التسهيل ٤/١

(٨٩١) بلغة السالك ٦/١

فما مثَّل به الصاوي مؤذن بوقوع لبس بين دلالة الالتزام ودلالة اللفظ عقلا، كما قد ظهر.

وانظر قول زكريا الأنصاري في « غاية الوصول » عند بحث الدلالة: وخرج بإضافتها للفظِ الدلالةُ الفعلية كدلالة الخط والإشارة، وبزيادتي الوضعية **دلالةُ اللفظ العقلية غير الالتزامية كدلالته على حياة لافظه**، والطبيعية كدلالة الأنين على الوجع[٨٩٢].

التنبيه الرابع: اعلم أن دلالة الالتزام هي للعلماء المضمارُ الذي تتفاوت فيه جياد قرائحهم وأذهانهم، وقد تقدم في المبحث الأول قول الجرجاني في « التعريفات » : **جودة الفهم:** صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم[٨٩٣].

قال ابن الجوزي: ما أكثر تفاوت الناس في الفهوم، حتى العلماء يتفاوتون التفاوت الكثير في الأصول والفروع، قال: فأقل موجود في الناس الفهم والغوص على دقائق المعاني[٨٩٤].

وقال ابن السمعاني في خطبة « القواطع » : وما يُشَبَّه الفقيه[٨٩٥] إلا بغوَّاص في بحرِ دُرٍّ كلما غاص في بحر فطنته استخرج درا، وغيرُه يستخرج آجرا، وطالبُ الزيادة في منهج الزيادة مُعانٌ منصور، وطالب الزيادة على ما لا مزيد عليه مبعد مخذول، والله تعالى يفتح عينَ بصيرةِ من أحب من عباده بطَوله وفضله، ويعمي عين من يشاء بقهره وعدله[٨٩٦].

وقد كان ابن تيمية - رحمه الله تعالى - كثيرا ما يقول في دعائه إذا استعصى عليه تفسيرُ آيةٍ من كتاب الله تعالى: اللهم يا معلم آدم وإبراهيم علمني، ويا مفهم سليمان فهمني، فيجد الفتح في ذلك[٨٩٧].

---

(٨٩٢) غاية الوصول (ص ٢٣)

(٨٩٣) التعريفات (ص ٨٠)

(٨٩٤) صيد الخاطر (ص ٤٨٧)

(٨٩٥) قال القرافي: يقال: فقِه بكسر القاف إذا فَهِم، وبفتحها إذا سبق غيرَه للفهم، وبضمها إذا صار الفقهُ له سَجِيَّةً، كذلك نقله ابن عطية في تفسيره، وقاعدة العرب أنَّ اسمَ الفاعل مِن "فعَل" و"فَعِل" هو "فاعل"، نحو: ضرَب فهو ضارب، وسمِع فهو سامع، ومِن "فعُل" "فعيل"، نحو: ظرُف فهو ظريف، وشرُف فهو شريف، فلذلك كان "فقيه" مِن "فقُه" بالضم دون الآخَرَين اهـ . شرح تنقيح الفصول ٢٠/١

قال الإسنوي: فظهر أن الفقيه يدل على الفقهِ وزيادةِ كونِه سجيةً، وهذا أخصُّ من مطلق الفقه اهـ . نهاية السول ١٨/١

(٨٩٦) قواطع الأدلة ٤/١ - ٥

(٨٩٧) حلية طالب العلم / المجموعة العلمية (ص ١٨١)

قال ابن القيم في « إعلام الموقعين » : والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك[٨٩٨]، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخَصُّ من هذا وألطفُ ضمُّه إلى نص آخَرَ متعلقٍ به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيبٌ مِن فهْم القرآن لا يتنبه له إلا النادرُ من أهل العلم، فإنَّ الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به، وهذا كما فهِم ابن عباس من قوله: (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) أن المرأة قد تلِد لستة أشهر، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلالة من لا ولد له ولا والد، وأسقط الإخوة بالجد[٨٩٩].

قلت: وفي « صحيح البخاري » عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله ؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أعلمه، إلا فَهْما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة ؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر.

في « المرقاة » : قال القاضي رحمه الله: إنما سأله ذلك، لأن الشيعة كانوا يزعُمون أنه صلى الله تعالى عليه وسلم خَصَّ أهلَ بيته لا سيما عليا رضي الله عنه بأسرارٍ مِن علم الوحي لم يذكرها لغيره، أو لأنه كان يرى منه علما وتحقيقا لا يجده في زمانه عند غيره، فحلف أنه ليس شيء من ذلك سوى القرآن، وأنه عليه الصلاة والسلام لم يخُصَّ بالتبليغ والإرشاد قومًا دون قوم، وإنما وقع التفاوت مِن قِبَل الفهم واستعداد الاستنباط، فمن رُزِق فهما وإدراكا، ووُفِّق للتأمل في آياته والتدبر في معانيه، فتح عليه أبواب العلوم[٩٠٠].

قال الشيخ محمد الحجوي في « الفكر السامي » : والمتعلق من آياته بالأحكام الفقهية المقلِّلُ من العلماء كابن القيم يقول: مائة وخمسون آية كذا في أعلام الموقعين.

---

(٨٩٨) قال ابن عثيمين في « القواعد المثلى » : دلالة الالتزام مفيدة جدا لطالب العلم إذا تدبر المعنى، ووفقه الله تعالى فهما للتلازم، فإنه بذلك يحصُل من الدليل الواحد على مسائل كثيرة اهـ . القواعد المثلى مع المجلى (ص ٩٢ - ٩٣)

(٨٩٩) إعلام الموقعين ٣٥٤/١ - ٣٥٥

(٩٠٠) مرقاة المفاتيح ٢٢٦٦/٦

وقال بعض العلماء: إنها نحو خمسمائة، وذلك نحو جزء من اثني عشر منه، أي: نصف السدس تقريبا، والحق أنها تنيف على هذا العدد[٩٠١].

قال القرافي في « شرح تنقيح الفصول » : الحصرُ في خمسمائة آية قاله الإمام فخر الدين وغيره، ولم يحصر غيرُهم ذلك، وهو الصحيح، فإنَّ استنباط الأحكام إذا حُقِّق لا يكاد تعرى عنه آية، فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ والأمر به، وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليلَ تحريم ذلك الفعل، أو مدحا أو ثوابا على فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوبا أو ندبا، وكذلك ذكر صفات الله عز وجل والثناء عليه المقصود به الأمر بتعظيم ما عظَّمه الله تعالى وأن نُثنيَ عليه بذلك، فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حُكمٌ، وحصرُها في خمسمائة آية بعيدٌ[٩٠٢].

قال الحجوي: قال ابن العربي في « الأحكام » عن بعض أشياخه: إن سورة البقرة وحدها مشتملة على ألف أمر وألف نهي وألف حكم وألف خبر، ولِعظيمِ فقهها أقام ابن عمر في تعلمها ثمان سنين.

وقد أخذ ابن العربي فيها الأحكام الفقهية من تسعين آية، بل فاتحة الكتاب التي سبع آيات أخذ الأحكام من خمس آيات منها، وجملة آيات القرآن التي أخذ هو منها الأحكام ثمانمائة وأربع وستون "٨٦٤" آية مفرقة في مائة وخمس سورة "١٠٥"، ولكن معظمها في نيف وثلاثين سورة المبدوء بها المصحف الكريم، وعلى الأخص في السور المدنية التي تقدم لنا عَدُّها، وقد استدركنا عليه نحن وغيرنا آيات أُخَرَ استنبطت منها أحكام أُخَرُ، والقرآن لا تنقضي عجائبه، ولا تنحصر أحكامه، ولا تزال كلَّ يوم تظهر منه لطائف وأسرار ما دام المفكرون في الوجود، وما من جيل، بل ما من أحد يتدبره إلا ويظن أنه المخاطَب به، عليه تتنزل أحكامه وإشاراته، لأنه قول رب حكيم أحكم الحاكمين سبحانه.

قال سيدنا علي - كرم الله وجهه - : ما ترك لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا كتاب الله، وما في هذه الصحيفة، أو فهم أوتيه رجل مسلم. وقال - عليه السلام - : "رُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه".

وإذا راجعتَ أبواب الفقه فقلما تجد بابا إلا وأصلها مقتبس من القرآن العظيم صراحة أو إيماء، قال في « المعيار » عن الشيخ أبي مدين: إن للقرآن نزولا وتنزيلا، أما

(٩٠١) الفكر السامي ٨٤/١

(٩٠٢) شرح التنقيح ٢١١/٢

النزول فقد تم بموته عليه السلام، وأما التنزيل على الوقائع واستنباط الأحكام، فلم يزل إلى آخر الدهر اهـ من « الفكر السامي » [٩٠٣].

اللهم فقهنا في الدين وعلمنا التأويل يا أرحم الراحمين.

التنبيه الخامس: الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ

جميع ما تقدم إنما هو من "**دلالة اللفظ**" كما هو مقتضى القسمة، وإذا قلنا في دلالة اللفظ: إنها فهم السامع، فالفرق بينها وبين "**الدلالة باللفظ**"[٩٠٤] - بزيادة الباء - : أن الدلالة باللفظ: استعمالُ اللفظ إما في موضوعه وهي الحقيقة، أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز، والباء فيها للاستعانة والسببية، لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه بإطلاق لفظه، فإطلاق اللفظ آلة للدلالة كالقلم للكتابة[٩٠٥]، والفرق بينهما من وجوه:

أحدها: من جهة المحل، فإن محل دلالة اللفظ القلب، ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج.

وثانيها: من جهة الموصوف، فإن دلالة اللفظ صفة للسامع، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.

وثالثها: من جهة السببية، فإن الدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ مسبَّب عنها.

ورابعها: من جهة الوجود، فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ، بخلاف العكس.

وخامسها: من جهة الأنواع، فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: المطابقة والتضمن والالتزام، وللدلالة باللفظ نوعان: الحقيقة والمجاز[٩٠٦].

---

(٩٠٣) الفكر السامي ٨٤/١

(٩٠٤) قال القرافي في « شرح المحصول » : البحث الحادي عشر في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، قال: أول ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسروشاهي، وكان يقول: هذا الموضع خفي على الإمام فخر الدين، وحصل بسبب التباسهما عليه خلل كثير في كلامه، ثم إني أنا بعد ذلك تصفحت المواضع التي وقع الخلل فيها في "المحصول" ، فوجتها نحو ثلاثين موضعا سيقع التنبيه عليها في مواضعها إن شاء الله تعالى اهـ . نفائس الأصول ٥٦٥/٢

(٩٠٥) قال القرافي: الباء في الدلالة باللفظ للاستعانة، لأن المتكلم يستعين بنطقه على إفهام السامع ما في نفسه، فهي كالباء في كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم اهـ . شرح التنقيح ٣٠/١

(٩٠٦) نهاية السول ١٩٦/١ - ١٩٧

وقد ذكر القرافي في « شرح التنقيح » شيئا من هذه الفروق[٩٠٧] فقال ابن عاشور محشيا: أراد أن يفرق بين دلالة اللفظ على معناه أو جزئه أو لازمه وبين استعماله في معناه أو في غيره، وأنَّ الموصوفَ بالحقيقة والمجاز هو الثاني.

وحاصلُ التفرقة مع تكميلٍ ذَهَل عنه المصنف أن اللفظ إن دل بنفسه على معناه المعلوم اللغوي أو جزئه أو لازمه تبعا له فهو لا يوصف بهذا الاعتبار بحقيقة ولا مجاز، وإنما وصْفُه بالحقيقة والمجاز عند استعمال المتكلم إياه، ولا شبهة أنه عندما يستعمله في معناه أو جزئه أو لازمه تبعا للأصل فهو موصوف بالحقيقة لا محالة، لأن ذلك هو ما وُضِع له، أما إذا استعمل في غير معناه أو استعمل في جزء معناه استقلالا به لا تبعا لكلِّه أو في لازمه استقلالا لا تبعا لملزومه فجميعُ ذلك مجازٌ.

فلا شك أن دلالة المطابقة والتضمن والالتزام توصف بأنها حقيقة، لأنها لا تكون إلا بعد الاستعمال، وإنما الذي لا يوصف بحقيقة ولا مجاز هو فَهْمُ المعنى في ذهن السامع أو استفادتُه من اللفظ وإفادةُ اللفظ له.

وهذه أمور اعتبارية، والمقصود هو دلالة اللفظ عند استعماله، فالتفرقة بين الدلالتين ليس وراءَه كبيرُ جدوى.

وكان الأولى أن ينبه على تفرقة أخرى، وهي: أن دلالة اللفظ على لازمه إنما تكون حقيقة ومجازا إذا كان المدلول لازمَ معنى اللفظ، أما إذا كان المدلول لازما للمعنى المستفاد من تمام الكلام ومن التركيب لا من لفظٍ واحد، فذلك لا يوصف بحقيقة ولا مجاز، لأن الموصوف بهما هو استعمالُ اللفظ في معناه أو غير معناه لا استفادةُ شيء آخر من اللفظ زيادة على معناه، وذلك كاستفادة مفهومَي المخالفة والموافقة من المنطوق على القول بأن استفادة الثاني منهما لفظية لا قياسية، وكاستفادة المعنى الكنائي من الكناية، والمعنى المعرَّض به من التعريض فتأمل انتهى كلام العلامة ابن عاشور[٩٠٨].

التنبيه السادس: قال القرافي: المفهوم هو من باب دلالة الالتزام[٩٠٩].

قال ابن عاشور: لا شك أن استفادة المعنى المفهوم ليس من أحد ألفاظ الجملة بل من التقييد والاحتراز، فهو حاصل بالعقل من عرض الكلام، فهو دلالة على لازم المركب لا

---

(٩٠٧) وأوصلها في « شرح المحصول » إلى خمسة عشر فرقا. انظر نفائس الأصول ٥٦٦/٢ - ٥٦٨

(٩٠٨) حاشية التنقيح ٣٠/١ - ٣١

(٩٠٩) شرح التنقيح ٥٩/١

على لازم المفرد كما يُوهِمُه كلامُ المصنف، وقد مر أن التحقيق أن استعمال اللفظ في خصوصِ جزءٍ من مدلوله أو في خصوص لازمه هو مجاز بعلاقة الجزئية أو بعلاقة اللزوم، وأن تفرقة المصنف لا طائلَ تحتها، وليس المفهوم كذلك، بل الألفاظ مستعملة في معانيها، وهذا المفهوم مأخوذٌ من القرائن والسياق كما يؤخذ المعنى الكنائي والتعريضي، فارجع إليه في الفصل الرابع من الباب الأول[٩١٠].

قلت: قد أرحناك فنقلناه لك في التنبيه السابق.

التنبيه السابع: قال السيوطي: اختُلِف في دلالة مفهوم الموافقة[٩١١]:

فنص الشافعي في الرسالة على أنها قياسية أي بطريق القياس الأولي أو المساوي المسمى بالجلي، والعلة في آية التأفيف الإيذاء، وفي آية اليتيم الإتلاف.

وهذا القول اختاره الإمام الرازي.

وقيل: إنها لفظية لا مدخل للقياس فيها، لفهمه من غير اعتبار قياس.

واختلف على هذا: هل هي مجازية أو حقيقية ؟

فقال الغزالي والآمدي: إنها فهمت من السياق والقرائن، إذ لولا دلالتهما في آية التأفيف على أن المطلوب تعظيم الوالدين واحترامهما ما فهم من منع التأفيف منع الضرب، إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده: لا تشتم فلانا ولكن اضربه، ولولا دلالتهما في آية اليتيم على أن المطلوب حفظ ماله وصيانته ما فهم من منع أكله منع إحراقه، إذ قد يقول القائل: والله ما أكلت مال فلان ولكن أحرقته فلا يحنث، فالدلالة على هذا مجازية علاقتها إطلاق الخاص وهو التأفيف والأكل على الأعم وهو الإيذاء والإتلاف.

وقيل: بل حقيقية بأن نقل اللفظ في العرف من موضعه الأصلي لثبوت الحكم في المذكور خاصة إلى ثبوته في المذكور والمسكوت معا.

فالدلالة على القولين من المنطوق[٩١٢].

---

(٩١٠) حاشية التنقيح ٤٣/٢

(٩١١) قال ابن بدران: وأيا ما كان فإن الخلاف واقع في التسمية فقط ولا ينبني عليه حكم اهـ . نزهة الخاطر العاطر ٢٥٦/٢

(٩١٢) شرح الكوكب الساطع ٢١٣/١ - ٢١٤

وقال ابن عاشور: وقد قيل: إن دلالة اللفظ على ذلك مجاز، وقيل: نقل، وقيل: قياس، **والتحقيق** أنها من المستتبعات وليست بحقيقة ولا مجاز، لأن الحقيقة والمجاز وصفٌ للفظ المستعمل لا لما يفهمه العقل(٩١٣).

وهذا راجع لما في التنبيهين السابقين.

التنبيه الثامن: قال القرافي في « الفروق » : (الفرق الستون بين قاعدة إثبات النقيض في المفهوم وبين قاعدة إثبات الضد فيه)

قال: اعلم أن مفهوم المخالفة يقتضي أن الحكمَ المنطوقَ غيرُ ثابتٍ للمسكوت عنه، فهل القاعدةُ فيه - عند القضاء بأن حكم المسكوت مخالِفٌ - إثباتُ ضدِّ الحكم المنطوق به أو إثباتُ نقيضه، والثاني هو الحق، بأن يقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق، ولا يتعرض لإثبات حكم المسكوت ألبتة، فهو ينقسم إلى عشرة أقسام كلُّها مستقيمة مع النقيض فقط:

مفهوم **العلة** نحو: ما أسكر كثيره فهو حرام، مفهومه: ما لم يسكر كثيره فليس بحرام.

ومفهوم **الصفة:** في الغنم السائمة الزكاة، مفهومه: ما ليس بسائمة لا زكاة فيه(٩١٤).

---

(٩١٣) حاشية التنقيح ٥٤/١

(٩١٤) قال القرافي في شرح التنقيح ٥٨/١ - ٥٩ : ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن سؤال مقدر وهو إن علة الإسكار صفة، فقولي بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة، فأردت أن أبين بالفرق المذكور أن الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة، فهي أعم من العلة، فإن الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم وإلا لوجبت الزكاة في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم أتم منها مع العلف.

قال ابن عاشور في الحاشية ٦١/١ - ٦٢ : (قوله ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب الخ) لا شك أن المراد من العلة في تعداد المفاهيم العلة النحوية، وهي ما يدل على أن الفعل وقع لأجله مثل لام التعليل وكي والمفعول لأجله وغير ذلك، لا العلة التي هي أحدُ أركان القياس، وعليه فالفرق بينها وبين الصفة النحوية لا يحتاج إلى بيان ولا يرد عليه سؤال كما توهمه المصنف، وكونُ الصفة قد تكون علة كالعكس في نحو ما أسكر فهو حرام من جهة الإيماء بتعليق الحكم على المشتق لا يضر، لأن الكلام على تعداد المفاهيم لا على معان مختلفة أو متفقة، ألا ترى أنهم عدوا في المفاهيم الاستثناء و"إنما" مع أنهما سواء، وعدوا الحال مع الصفة وهما سواء في المعنى، فلا تغفل اهـ.

زهران: بل الحال تسمى أيضا صفة عند أهل الأصول إذ الصفة عندهم أعم منها عند النحاة، قال الشوكاني في إرشاد الفحول ٤٢/٢ : المراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر، يختص ببعض معانيه، ليس بشرط، ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط، وهكذا عند أهل البيان، فإن المراد بالصفة عندهم: هي المعنوية، لا النعت، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط اهـ.

ومفهوم **الشرط:** من تطهر صحت صلاته، مفهومه: من لم يتطهر لا تصح صلاته.

ومفهوم **المانع:** لا يسقط الزكاة إلا الدين، مفهومه: أن من لا دين عليه لا تسقط عنه.

ومفهوم **الزمان:** سافرت يوم الجمعة، مفهومه: أنه لم يسافر يوم الخميس.

ومفهوم **المكان:** جلست أمامك، مفهومه: أنه لم يجلس عن يمينك.

ومفهوم **الغاية:** (أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) ، مفهومه: أنه لا يجب بعد الليل.

ومفهوم **الحصر:** إنما الماء من الماء، مفهومه: أنه لا يجب من غير الماء.

ومفهوم **الاستثناء:** قام القوم إلا زيدا، مفهومه: أن زيدا لم يقم.

ومفهوم **اللقب:** تعليق الحكم على أسماء الذوات، نحو: في الغنم الزكاة، مفهومه: لا تجب في غير الغنم عند من قال بهذا المفهوم، وهو أضعفها.

فهذه المفهومات جميعها أثبتنا فيها نقيض حكم المنطوق للمسكوت، وحصل فيها معنى المفهوم، فظهر أن **مفهوم المخالفة: إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت**، وأن هذا هو قاعدته، وليس قاعدته إثبات الضد.

ويظهر التفاوت بينهما في قول ابن أبي زيد من أصحابنا حيث استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين: (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) أن مفهومَه يقتضي وجوبَ الصلاة على المسلمين، وليس الأمر كما قاله، بل مفهومه عدمُ تحريم الصلاة على المؤمنين، وعدمُ التحريم صادقٌ مع الوجوب والندب والكراهة والإباحة، فلا يستلزم الوجوبَ، لأن الأعم من الشيء لا يستلزمه، فلا يلزم الوجوبَ في هذه الصورة.

فكذلك يكون دأبك أبدا في مفهوم المخالفة إثبات النقيض فقط، ولا تتعرض للضد ألبتة، لِمَا ظهر لك من الفرق بين القاعدتين[٩١٥].

وقال في « شرح التنقيح » : وقولي في مفهوم المخالفة: إنه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، احترازٌ عما توهمه الشيخ بن أبي زيد وغيرُه فاستدلوا بقوله تعالى (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) على وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق المفهوم،

وقد قال الخطيب القزويني في الإيضاح (ص١٢٣) : القصر حقيقي وغير حقيقي، وكل واحد منهما ضربان: قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف، والمراد الصفة المعنوية لا النعت اهـ .

(٩١٥) الفروق ٤٥٨/٢ - ٤٥٩

وقالوا: مفهوم التحريم على المنافقين الوجوب في حق المسلمين. وليس كما زعموا، فإن الوجوب هو ضد التحريم، والحاصل في المفهوم إنما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق، وعدمُ التحريم أعمُّ من ثبوت الوجوب، فإذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم، وإذا لم تحرم جاز أن تباح، فإن النقيض أعمَّ من الضد، وإنما يُعلم الوجوبُ أو غيره بدليل منفصل، فلذلك يتعين أن لا يزاد في المفهوم على إثبات النقيض اهـ.

فقال ابن عاشور في الحاشية: قوله (وقولي في مفهوم المخالفة إنه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، احتراز عما توهمه الشيخ بن أبي زيد) أي: على ما فَهِمه المازري في « شرح التلقين » من كون طريق استدلال الشيخ ومن سبقه بالآية هو الأخذ بمفهوم المخالفة كما سيأتي، ولقد أشكل على الناس مِن قديم وجهُ استدلال الشيخ تبعا لابن عبد الحكم فذهبوا فيه شيعا، وجاء البعض في جانب المستدل من القول شنعا.

وكأنكم بعدُ متعطشون إلى صبابة من التحقيق تخمدون بها أوامكم وتشفون بها شوقكم إلى الحق وغرامكم، فاعلموا أن عبارة الشيخ في « النوادر » نصُّها: " اختلف الناس في الصلاة على الجنازة فقيل فريضة يحملها من قام بها لقوله تعالى (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) فدل أنه مأمور بالصلاة على غيرهم، وقاله غير واحد من أصحابنا البغداديين " اهـ . وصرح المازري في « شرح التلقين » بأن المستدل بذلك هو ابن عبد الحكم، وكذلك قال ابن رشد في « المقدمات » .

فأما توجيه الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة بالآية فللناظرين فيه طريقان:

الأول: قال اللخمي في توجيه ورده: " وجهُه أن النهي عن الشيء أمرٌ بضده إذا كان له أضداد، فضد المنع من الصلاة على المنافقين إباحتها على المؤمنين والندب والوجوب، فليس لنا أن نحمل الآية على الوجوب دونهما " اهـ ، أي: فهو غير منتج للوجوب، واعتذر المازري عن الشيخ ابن أبي زيد بأن الإباحة وإن كانت أحدَ الأضداد إلا أن الإجماع منع من الحمل عليها فلم يبق إلا الندب أو الوجوب. قلت: وهذا أيضا لا يعين الوجوب مع أنه هو المطلوب، ولقد وقع سهو في كلام اللخمي إذ قال: فضد المنع من الصلاة الخ، فجعل الضد للحكم مع أن الضد إنما يؤخذ للمحكوم به لا للحكم، والمحكوم به هو الصلاة على المنافقين وضدها هو عدم الصلاة عليهم، فيكون عدم الصلاة عليهم مأمورا به، ولا شك أن هذا لا يفيد حكم الصلاة على المؤمنين كما أشار له المازري وقال: " إن اللخمي لم يكن

من خائضي علم الأصول بل حَفِظ منه شيئا ربما وضعه في غير موضعه كهذه، فمرة مثَّل الضد بنقيض الفعل ومرة مثله بنقيض الحكم، والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الأول اتحاد متعلق الحكم وشرط الثاني تعدده " اهـ كلام المازري، قلت: وقد سلك القاضي ابن العربي في « القبس » مثل طريق اللخمي فيما فهمه من وجه استدلال ابن عبد الحكم فقال في باب الجنائز ما نصه: قال بعض علمائنا الصلاة على الميت فرض لقول الله تعالى (وَلَا تُصَلِّ) الآية، فلما حرم الصلاة على المنافقين وجبت على المؤمنين، وهذه عثرة لا لعا لها، فكأنه أشار إلى أن النهي عن الشيء أمرٌ بضده، وليس هذا منه، لأن الصلاة على المنافقين ليست بضد الصلاة على المؤمنين لا فعلا ولا تركا اهـ .

الطريق الثاني: قال المازري: وجه الاستدلال الأخذ بدليل الخطاب – أي مفهوم المخالفة – ، هكذا رماها كلمة مجملة، وتحقيقُها أن الآية نهت عن الصلاة على المنافقين وذكرت وصفا وهو قوله (مِنْهُمْ) ثم ذكرت علة للمنع وهو (إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ الخ) فإنَّ "إنَّ" متى جاءت لمجرد الاهتمام بالخبر لا لرد الإنكار أغنت عن الفاء وأفادت من التعليل والربط ما تفيده الفاء كما صرح به في « دلائل الإعجاز » واستشهد له بقول بشار:

بكرا صاحبي قبل الهجير... إن ذاك النجاح في التبكير

فلما كان للمنهي عنه صفة وعلة صح أن يؤخذ منها مفهوم متماثل وهو غيرهم ممن لم يكفر بالله ورسوله فيثبت له نقيض حكم صلاتهم، وهذا لا يثبت الوجوب، ولذا قال المازري: إن الشيخ يرى أن المفهوم يثبت الضد لا النقيض.

وأقول: لو كان مقتضى المفهوم مسألة اصطلاحية لأمكن لكل أحد أن يدعي فيها مذهبا من ضد أو نقيض، ولكنه أمر مأخوذ من دلالة عقلية مستفادة من معان لغوية، لأن المفهوم يرجع إلى أن تقييد الخبر أو الأمر بقيد يقتضي لا محالة احتراز المخبر أو الآمر عن خلاف مدلول ذلك القيد فلا يشمله الحكم، وإذا لم يشمله ثبت له نقيضه في ضمن ضد غير معين، أما تعيين ضدٍّ دون غيره فلا قِبَل للفهم بإثباته، وكأن هذا مراد المصنف إذ حكم على هذا القول بالوهم والزعم.

وعندي أن وجه الاستدلال أحدُ أمرين:

١ - إما الأخذ بمفهوم المخالفة مع التزام الحق من أنه يثبت للمسكوت عنه نقيضَ حكم المنطوق به، ولنرجع لننظر في المنطوق به الآن ما هو، فنرى أن كلا من النهي والأمر

له معنى وصيغة واسم وحكم اصطلاحية لجنسه يقتضيه، فإذا أردنا أن نأخذ نقيض أحدهما لأجل المفهوم طرحنا اعتبار الحكم الذي يقتضيه وهو الرابع لأن الحكم شيء زائد على اللفظ ونحن قد قلنا إننا نأخذ نقيض المنطوق به، فبقي في الاحتمال ثلاثة، وبذلك يتضح لنا في تحقيق الاستدلال مسلكان:

المسلك الأول: أن نأخذ المفهوم باعتبار معنى النهي أو باعتبار اسم جنسه، وهما يؤولان إلى غاية واحدة، فمعنى النهي طلبُ الترك، واسم جنسه نهيٌ، فنقيض طلب الترك أو النهي في الصلاة على المنافقين لكفرهم هو لا نهي أو لا طلب للترك في الصلاة على المؤمنين لعدم كفرهم، وعدم النهي صادق بالإباحة والندب والوجوب، فإذا كان الثلاثة على السواء في الاحتمال حملناه على الوجوب، لأن شأن العبادات الندب أو الوجوب وتعيين الوجوب للاحتياط.

المسلك الثاني: أن نعتبر الصيغة الاصطلاحية فنأخذ في المسكوت عنه نقيضها، وصيغة النهي هي: لا تصل، وإذا كان نقيض كل شيء رفعَه، فرفعُ النهي برفع داله وهو "لا" الناهية، فتثبت صيغة الأمر وهي: صل، وبيان هاته الملازمة أن النهي والأمر صيغتان تعتوران المضارع يدل عليهما الجزم المؤذن بالتحقيق والقطع، فيخرج به المضارع من الخبر إلى الإنشاء، إذ التحقيق أن الأمر هو المضارع المثبت دخله الجزم فانقلب إنشاء، والنهي هو المضارع المنفي دخله الجزم ليصير إنشاء بناء على المذهب الكوفي الذي يرى أن الأمر مقتطع من المضارع، فإذا أردنا أن نأخذ نقيضا لأحدهما فنقيض المثبت هو المنفي والعكس، فنقيض "لا تصل" هنا "صل" ، وهو صيغة أمر بلا قرينة، فتنصرف إلى الوجوب.

ويصلح للأمرين قولُ الشيخ في التقرير " فدل أنه مأمور الصلاة على غيرهم " ، هذا غاية ما يمكن أن يُعتذَر به اعتذارا صحيحا أو مقبولا في الجملة للَطافةٍ فيه تلحقه بالنكت التي يعِز بسامعها إبطالُها.

٢ - وإما أن يكون وجه الاستدلال بالآية من طريق دلالة الإشارة، وذلك أن النهي عن الصلاة على المنافقين لما كان مشيرا إلى تحقيرهم لأجل نفاقهم وعنادهم كان مشيرا إلى وجوبها على المؤمنين تكريما لهم لإيمانهم، وأن النهي عن الصلاة على المنافقين مؤذن بوجود صلاة مشروعة على المؤمنين متعينة لديهم من قبلُ يقصدها النبي صلى الله عليه وسلم عند كل وفاة تقع، فلذلك نبه على تركها في وفيات الكافرين، ونظير هذا الاستدلال يقع كثيرا للفقهاء مثل استدلالهم على مشروعية الضمان بآية (وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ) وعلى

مشروعية الوكالة بقوله تعالى (فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ) والله أعلم اهـ كلام ابن عاشور[٩١٦].

قلت: فأنت ترى أن القاعدة الأصولية المنسوبة للإمام ابن أبي زيد القيرواني مأخوذة من فرع واحد ليس متعيِّنا للدلالة عليها بل هو محتمل لمآخذ أخرى كما عُلم من كلام ابن عاشور.

ولهذه الطريقة في عزو الأصول للأئمة نظائر كثيرة منها نِسبتُهم للإمام مالك القولَ بمفهوم اللقب، قال ابن عاشور: نقل المازري في شرح البرهان[٩١٧] عن مالك رحمه الله أنه احتج به - يعني مفهوم اللقب - حيث استدل في « المدونة » على عدم إجزاء الأضحية ليلا بقوله تعالى (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ) ، وهو غريبٌ، والاحتجاج غير متعيِّن في اعتبار مفهوم الأيام، بل يجوز أن يكون من الإشارة، وقد يكون لأن مثل هاته العبادة لا تثبُت بالقياس فوقف في مورد النص من باب الاحتجاج بأقلِّ ما قيل، وهو من طرق الاستدلال، وقد احتج الأئمة بنظائر كثيرة من ذلك، منها أقل الصداق وغيرها[٩١٨].

ومِنها أيضا قولُ ابن حجر الهيتمي في « الفتاوى الفقهية الكبرى » : تنبيه: ما قدمناه عن الشافعي - رضي الله تعالى عنه - من أنه يوجب حمل المشترك على جميع معانيه هو ما اشتهر عنه في كتب المتأخرين من الأصحاب، وأنكر ذلك ابن تيمية وقال: ليس للشافعي نصٌّ صريح فيه، وإنما استنبطوا هذا من نصه فيما لو أوصى لمواليه أو وقف عليهم وله موالٍ من أعلى ومن أسفل أنه يصرف للجميع، وهذا استنباطٌ لا يصح لاحتمال أنه يرى أن اسم المولى من الأسماء المتواطئة وأنه موضوع للقدر المشترك بين الفريقين، **وعند هذا الاحتمال فكيف يُحكى عنه ذلك قاعدة كلية** اهـ [٩١٩].

---

(٩١٦) شرح التنقيح مع حاشية ابن عاشور ٥٧/١ - ٦١

(٩١٧) قال ابن السبكي: هذا الرجل - يعني المازري - كان من أذكى المغاربة قريحةً وأحدِّهم ذهنا بحيث اجترأ على شرح البرهان لإمام الحرمين وهو لغز الأمة الذي لا يحوم نحو حماه ولا يدندن حول مغزاه إلا غوَّاص على المعاني ثاقبُ الذهن مُبَرِّز في العلم اهـ . طبقات الشافعية الكبرى ٢٤٣/٦

قال ابن خلكان: والمازري: بفتح الميم وبعدها ألف ثم زاي مفتوحة، وقد تكسر أيضا ثم راء، هذه النسبة إلى مازر، وهي بليدة بجزيرة صقلية اهـ . وفيات الأعيان ٢٨٥/٤

(٩١٨) حاشية التوضيح والتصحيح ٦٢/١

(٩١٩) الفتاوى الفقهية الكبرى ٣٠٧/٣

ونحو ذلك قول أبي الحسن التميمي الحنبلي: " الذي انتهى إليَّ من قول أبي عبد الله – يعني الإمام أحمد – أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على ما يضامّه من الدليل " . وقد نقد ابن تيمية تخريج القول بالوقف وبين أن التخريج باطل[٩٢٠].

بل قد ينسبون للإمام ما يصرح هو بنفيه، وهذا كنسبة القول بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ للإمام الشافعي.

قال الإسنوي في « شرح المنهاج » : نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعي أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول إمام الحرمين في « البرهان » : إنه الذي صح عندي من مذهب الشافعي.

قال الإسنوي: وما قاله الإمام مردود، فإن الشافعي - رحمه الله - قد نص على أن السبب لا أثر له، فقال في باب ما يقع في الطلاق - وهو بعد باب طلاق المريض - ما نصه: ولا يصنع السبب شيئا إنما تصنعه الألفاظ، لأن السبب: قد يكون، ويحدث الكلام على غير السبب، ولا يكون مبتدأ الكلام الذي له حكم فيقع، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئا لم يصنعه بما بعده، ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم إذا قيل، هذا لفظه بحروفه، ومن « الأم » نقلته. فهذا نصٌّ بيِّنٌ دافعٌ لما قاله، ولا سيما قوله: ولا يمنع ما بعده... إلخ[٩٢١].

قلت: ولهذا فقد أنكر الرازي في « المناقب » نسبة هذا القول للشافعي، وأبان منشأ الوهم في ذلك فقال: معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه، كيف وكثيرٌ من الآيات نزلت في أسباب خاصة، ولم يقل الشافعي رضي الله عنه بقصرها على تلك الأسباب، قال: وسبب ما قاله الإمام أن الشافعيَّ رضي الله عنه قال في " الولد للفراش " - ردا على الحنفية أن الأمة لا تصير فراشا بالوطء - : كيف والأمة محلُّ السبب، ففهم منه أن يقصر اللفظ العام على سببه، وليس كذلك، بل مراده أن محل السبب لا يجوز إخراجه، فكيف أخرجتموه اهـ من حاشية الحمصي على فتح الرحمن[٩٢٢].

قلت: وهذه طريقة مشهورة أعني طريقة أخذ الأصول من الفروع، وليست بمرضية، إذ يكثر فيها الغلط على الأئمة.

---

(٩٢٠) أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم لمحمد سليمان الأشقر ٣٣١/١

(٩٢١) نهاية السول ٥٤٠/١ - ٥٤١

(٩٢٢) حاشية الحمصي على فتح الرحمن (ص ٢٩)

وأوفر المذاهب نصيبا من هذه الطريقةِ مذهبُ الحنفية، وإن كان الأمر قد فشى أيضا عند غيرهم من المالكية والشافعية والحنابلة.

قال الدهلوي في كتابه « حجة الله البالغة » : وجدتُ بعضَهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحق أن أكثرَها أصولٌ مُخرَّجة على قولهم، وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين، ولا يلحقه بيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواية، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة، وأمثال ذلك أصولٌ مخرَّجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصح بها روايةٌ عن أبي حنيفة وصاحبَيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليه من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي وغيره أحقَّ من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه.

مثالُه أنهم أصَّلوا أن الخاص مبين فلا يلحقه البيان، وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى: (ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا) ، وقوله صلى الله عليه وسلم: لا تجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود، حيث لم يقولوا بفريضية الاطمئنان، ولم يجعلوا الحديثَ بيانا للآية، فورد عليهم صنيعُهم في قوله تعالى: (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) ، ومسحُه صلى الله عليه وسلم على ناصيته حيث جعلوه بيانا، وقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا) ، وقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا) الآية، وقوله تعالى: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) ، وما لحقه من البيان بعد ذلك، فتكلَّفوا للجواب كما هو مذكور في كتبهم، وأنهم أصلوا أن العام قطعي كالخاص، وخرَّجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى: (فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) ، وقوله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة إلا بفاتحة القرآن، حيث لم يجعلوه مخصصا، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: فيما سقت العيون العشر الحديث، وقوله صلى الله عليه وسلم: ليس فيما دون خمسة أواق صدقة، حيث لم يخصوه به، ونحو ذلك من المواد، ثم ورد عليهم قوله تعالى: (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) ، وإنما هو الشاة فما فوقه ببيان النبي صلى الله عليه وسلم، فتكلفوا في الجواب، وكذلك أصلوا أن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف وخرجوه من صنيعهم في قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا) الآية، ثم ورد عليهم كثير من صنائعهم كقوله صلى الله عليه وسلم: في الإبل السائمة زكاة، فتكلفوا في الجواب، وأصلوا أنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد به باب الرأي

وخرجوه من صنيعهم في ترك حديث المصراة، ثم ورد عليهم حديث القهقهة وحديث عدم فساد الصوم بالأكل ناسيا، فتكلفوا في الجواب، وأمثاله ما ذكرنا كثيرة لا تخفى على المتتبع، ومن لم يتتبع لا تكفيه الإطالة فضلا عن الإشارة.

ويكفيك دليلا على هذا قولُ المحققين في مسألة لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي كحديث المصراة أن هذا مذهب عيسى بن إبان، واختاره كثير من المتأخرين، وذهب الكرخي وتبِعه الكثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس، قالوا: لم ينقل هذا القول عن أصحابنا، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدَّم على القياس، ألا ترى أنهم عمِلوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، وإن كان مخالفا للقياس، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلتُ بالقياس. ويرشدك أيضا اختلافهم في كثير من التخريجات أخذا من صنائعهم ورد بعضهم على بعض(٩٢٣).

وقال الشيخ محمد الحجوي في « الفكر السامي » : أصول مذهب الحنفية كثيرة استوعبها أصحابه في كتبهم، كالإمام البزدوي، وبعده محب الله بن عبد الشكور في كتابه «مسلم الثبوت» في أصول الحنفية والشافعية، المتوفى سنة "١١٩" وغيرهما، ولا يمكننا استيعابها، وإنما ذكرنا هنا الأصول الأولية التي تفرعت عنها تلك الأصول الأخرى.

والحق أن هذه الأصول الثانوية مخرجة ومستنبطة من كلامه، ولا نصَّ عليها بالتعيين عنه.

مثلا قولهم: إن من أصول مذهبهم أن العام قطعي الدلالة كالخاص، وأن مذهب الصحابي على خلاف العموم مخصص له، وأن العادة في تناول بعض خاص مخصصة أيضا، وأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة على النص نسخ، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، ولا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وأن موجب الأمر هو الواجب البتة، وأمثال هذه القواعد لا تصح بها رواية عنه ولا عن صاحبيه، وإنما أخذها البزدوي وأمثاله بالاستقراء. وليست المحافظة عليها، والجواب عن كل ما يرد عليها مما يخالفها من فقه متقدميهم بأولى من المحافظة على أضدادها، والجواب عما يرد تلك الأضداد.

---

(٩٢٣) حجة الله البالغة ٢٧١/١ - ٢٧٣

وعلى نمطها ألَّف القرافي قواعدَه في المذهب المالكي، وعياض، والمقَّري، والونشريسي، والزقاق، وأمثالهم، فتلك القواعد إنما هي مأخوذة بالاستقراء من كثير من الفروع لا من كلها.

وهكذا في مذهب الشافعية والحنابلة ألف أصحابهما على هذا النمط بيان الأصول التي عليها مبنى جل المسائل، أخذوها من صنيع الإمام وأصحابه في استنباطهم[٩٢٤].

قلت: ثم طريقة أخذ الأصول من الفروع منافية للمقصود من وضع الأصول، لأنه وضع ليكون القانون المرجوع إليه، فإذا أخذ من الفروع المختلَف فيها خرجت قواعده مختلفا فيها باللزوم[٩٢٥].

قال ابن عاشور في كتابه « مقاصد الشريعة الإسلامية » : إذا تمكن من علم الأصول رأى رأيَ اليقين أن معظم مسائله مختلفٌ فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعا للاختلاف في الفروع. وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأصول لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين[٩٢٦].

وقد قال الزركشي في « سلاسل الذهب » : اعلم أن إمام الحرمين كثيرا ما يستنتج من الفقه مذهبَ الشافعي في أصول الفقه كقوله: إن الشافعي يرى أن القراءة الشاذة ليست بحجة أخذا من عدم إيجابه التتابع في كفارة. وقال في كتاب الرجعة من النهاية: الفروع محنة الأصول.

وقال الرافعي في كتاب الطهارة عن القاضي الحسين وقد فرع قولين على وجهين، وقد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع، وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية، ويقيدون منها القواعد الأصولية، **وهذه الطريقة غير مرضية**، فإنه يجوز أن يكون الفقيه قائلا بالمدرك الأصولي ولا يقول بملازمه في الفروع لمعارض آخر اقتضى عنده القول بذلك.

---

(٩٢٤) الفكر السامي ٤٢٤/١ - ٤٢٥

(٩٢٥) انظر مثلا قول الإسنوي في « نهاية السول » ٤٢٦/١ - ٤٢٧ : الأمر المجرد عن القرائن إن قلنا: إنه يدل على التكرار دل على الفور، وإن قلنا: لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا ؟ حكى المصنف فيه أربعة مذاهب، قال: ومنشأ الخلاف في هذه المسألة كلامُهم في الحج اهـ . قلت: فاستحال الخلاف الفقهي خلافا أصوليا كما ترى.

(٩٢٦) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٦٦)

وقال ابن برهان - في الوجيز - في تكرار الأمر هل يقتضي الفور أم لا ؟ : لم ينقل عن الشافعي وأبي حنيفة نصٌّ في ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك.

وهذا خطأ في نقل المذاهب، فإن الفروع تبنى على الأصول ولا تبنى الأصول على الفروع، فلعل صاحب المقالة لم يَبْنِ مسائلَه على هذا الأصل وإنما بناها على أدلة خاصة، وهو أصلٌ يعتمد عليه في كثير من المسائل الدينية[٩٢٧].

ونقدُ هذه الطريقة حقيقٌ بأن يفرد بدراسة أو بحث، لا سيما وأن لها سراية لسائر الفنون كالنحو ومصطلح الحديث وغير ذلك.

تم مبحث الدلالة وأنواعها

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

اللهم صل وسلم على نبينا محمد وآله

(٩٢٧) سلاسل الذهب (ص ٨٩ - ٩١)

المبحث الثالث
في النسب
المتعلقة بالألفاظ والمعاني

أما الألفاظ فجمع لفظ، يقال في لسان العرب: لفَظ ريقه وغيره لفْظًا من باب ضرب رمى به، ولفَظ البحرُ دابةً ألقاها إلى الساحل، ولفظت الأرض الميت قذفته، ولفظ بقولٍ حسن تكلم به، وتلفظ به كذلك، واستُعمل المصدر اسمًا وجُمِع على ألفاظ مثل فرخ وأفراخ[٩٢٨].

قال القرافي: لما كانت للألفاظ أصوات تخرج من الفم كأنه يلقيها ويطرحها، لذلك سمي الكلام لفظا من قولهم: لفظ البحر كذا إذا طرحه، فكأن الفم يطرح الحروف والأصوات[٩٢٩].

قال الكفوي: اللفظ: هو في أصل اللغة مصدر بمعنى الرمي، وهو بمعنى المفعول، فيتناول ما لم يكن صوتا وحرفا، وما هو حرف واحد وأكثر، مهملا أو مستعملا، صادرا من الفم أو لا، لكن خُصَّ في عرف اللغة بما صدر من الفم من الصوت المعتمد على المخرج حرفا واحدا أو أكثر، مهملا، أو مستعملا[٩٣٠].

قلت: ولهذا لم يرتض ابنُ هشام أخذَ "اللفظ" جنسا في تعريف الكلمة، فقال: الكلمة: قول مفرد، ثم قال: فإن قلت: فلِمَ عدلتَ عن اللفظ إلى القول ؟ قلت: لأن اللفظ جنسٌ بعيد، لانطلاقه على المهمل والمستعمل كما ذكرنا[٩٣١]، والقولُ جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل، واستعمالُ الأجناس البعيدة في الحدود مَعِيبٌ عند أهل النظر[٩٣٢].

وأما المعاني فواحدُها معنى وهو: مفعل من عنيت بمعنى قصدت[٩٣٣].

---

(٩٢٨) المصباح المنير ٥٥٥/٢

(٩٢٩) نفائس الأصول ٤٣٢/١

(٩٣٠) الكليات (ص ٧٩٥)

(٩٣١) لأنه قال قبل ذلك: المراد باللفظ: الصوت المشتمل على بعض الحروف سواء دل على معنى كزيد أم لم يدُلَّ كديز مقلوب زيد. شرح قطر الندى (ص ٢٢)

وقال الجرجاني: اللفظ: ما يتلفظ به الإنسان أو من في حكمه، مهملا كان أو مستعملا. التعريفات (ص ١٩٢)

(٩٣٢) شرح قطر الندى (ص ٢١ - ٢٢)

(٩٣٣) نثر الورود ١١٧/١

ويطلق المعنى على ثلاثة معان:

الأول: ما يُقصَد بالفعل من اللفظ.

والثاني: ما يمكن أن يقصد من اللفظ قُصِدَ أو لم يُقصَد.

والثالث: ما يقصد من الشيء، سواء كان لفظا أو غيرَ لفظ، فهو المقصود.

والأولان ذكرهما الجرجاني، والأخير ذكره الجامي، وقال السُّجاعي: يحتاج فيه إلى نقل[٩٣٤].

واعلم أن المنطقي لا بحث له إلا في المعاني فقط، لكن لما كانت المعاني مفتقرةً في فهمها إلى الألفاظ، لكونها آلاتٍ لاستعمال المعاني، عقد المنطقيون لها بابا[٩٣٥].

تنبيه: قال الشيخ أحمد زَرُّوق: مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازمٌ كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلَزِم ضبطُ المعاني في النفس، ثم ضبطُ اللسان في الإبانة عنها، وإلا ضَلَّ المتكلم في الأولى، وأضلَّ في الثانية[٩٣٦].

ثم إن اللفظ إذا وُضِع بإزاء الشيء، فذلك الشيء:

١ - يقال له (**معنًى**) من حيث إنه يُعنَى من اللفظ، أي: يقصد منه.

٢ - ويقال له (**مفهوم**) من حيث إنه يفهم من اللفظ.

٣ - ويقال له (**حاصل في العقل**) من حيث حصوله في العقل.

٤ - ويقال له (**مدلول**) من حيث إن اللفظ يدل عليه.

٥ - ويقال له (**مسمى**) من حيث كون الموضوع له اسما.

٦ - ويقال له (**موضوع**) من حيث إن اللفظ وضع له، أي: لأجل إفادته[٩٣٧].

قال الشيخ جمال الدين القاسمي: والمسمى أعم من المعنى في الاستعمال لتناوله الأفراد، والمعنى قد يختص بنفس المفهوم، مثلا يقال لكل من زيد وبكر وعمرو مسمى للفظ الرجل ولا يقال معناه، والمدلول قد يعم من المسمى لتناوله المدلول التضمني والالتزامي دون المسمى، والمسمى يطلق ويراد به المفهوم الإجمالي الحاصل في الذهن عند

---

(٩٣٤) انظر حاشية السجاعي على شرح القطر (ص ٨) ، وحاشية الفيشي على شرح القطر أيضا (ص ٦)

(٩٣٥) القويسني (ص ١٣) ، والضوء المشرق (ص ٥٢)

(٩٣٦) قواعد التصوف (ص ٢٥٩)

(٩٣٧) الدسوقي (ص ١١٢) ، وشرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٧٣ - ٧٤)

وضع الاسم، ويطلق ويراد به ما صدق عليه هذا المفهوم، فإذا أضيف إلى الاسم يراد به الأول، فالإضافة بمعنى اللام، وإذا أضيف إلى العلم يراد به الثاني، فالإضافة بيانية[٩٣٨].

وقد يطلق المدلول أيضا على الماصدق، قال في « نشر البنود » : إطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغٌ لأنه مدلولٌ لغة، إذ المدلول اسم مفعول أصله مدلول عليه، فحُذف الجار والمجرور تخفيفا مع كثرة الاستعمال، والأصل الاصطلاحي إطلاق المدلول على المفهوم، أي: ما وضع له اللفظ خاصة، لكن أطلقه أهل الاصطلاح على الماصدق لاشتماله على المفهوم الذي وضع له[٩٣٩].

قلت: قوله (لاشتماله - يعني الماصدق - على المفهوم الذي وضع له) هو معنى قول المناطقة: الكليُّ جزءٌ من جزئيِّه.

ثم على ما سلف من تعريف اللفظ فإنه إما أن يكون **مهملا** بأن لا يكون له معنى كـ"ديز" مقلوب زيد، أو **مستعملا** وهو الدال على معنى كـ"زيد"، ولا عبرة بالمهمل لأنه ليس بدالٍّ[٩٤٠].

واللفظ المستعمل إما أن يكون **مفرَدا**، وإما أن يكون **مركبا**.

فالأول: ما لا يُراد بجزءٍ منه دلالةٌ على جزءِ معناه، نحو: زيد.

والثاني: ما يراد ببعض أجزائه دلالةٌ على جزء معناه[٩٤١]، سواء كان تركيبَ إسنادٍ كقولنا: قام زيد، وزيد قائم، أو تركيبَ تقييدٍ بأن يكون الثاني قيدا للأول بالإضافة أو الوصفية كقولنا: غلام زيد، والحيوان الناطق، والأول يسمى مركبا إضافيا، والثاني مركبا توصيفيا[٩٤٢]. وأنواعُ المركب تزيد على ما ذكِر[٩٤٣].

ويقال للمركب أيضا **المؤلَّف**[٩٤٤].

---

(٩٣٨) شرح لقطة العجلان (ص ٧٤)

(٩٣٩) نشر البنود ١/١٠٧

(٩٤٠) إيضاح المبهم (ص ٣٢) ، والصبان (ص ٥٨) ، وفتح الرحمن (ص ٤٩)

(٩٤١) عليش (ص ٣٣)

(٩٤٢) نهاية السول ١/١٩٧ ، والخبيصي (ص ١٢ - ١٣) ، ودستور العلماء ٣/١٦٩ ، وكشاف اصطلاحات الفنون ١/٤٢٤

(٩٤٣) انظر في المركبات وأنواعها كتاب « جامع الدروس العربية » (ص ١٢ - ١٦)

(٩٤٤) وهو ما مشى عليه أثير الدين الأبهري في « إيساغوجي » . انظر مغني الطلاب (ص ٨٥)

والإرادة المذكورة في تعريف المفرد والمركب هي الإرادة الجارية على مقتضى قواعد اللغة المأخوذة من تَتَبُّع كلامِ أهلِها، حتى لو أراد أحدٌ بياءِ "زيد" مثلا معنًى لا يلزم أن يكون مركبا(٩٤٥).

وقد جعل بعضهم القسمة **ثلاثية**: **مفرد**: وهو ما لا يدل جزؤه على شيءٍ أصلا كـ"زيد"، و**مركب**: وهو ما يدل جزؤه على معنًى ليس جزءَ معناه نحو: " عبد الله " عَلَمًا لإنسان، لأن المراد ذاتُه لا العبودية(٩٤٦)، و**مؤلف**: وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه كـ"زيد قائم"، والمعتمد الأول(٩٤٧).

ثم المفهوم من اللفظ المفرد ينقسم إلى قسمين:

١ - **كلي**: وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كـ "الإنسان"(٩٤٨).

ومعنى قولنا (لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه) أنه لا يمتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين(٩٤٩)، وهذا إنما يكون بتعقل معناه المجرد عن اعتبار الوجود الخارجي، فإنه باعتباره قد لا يصدق على كثيرين كما في الكلي المنحصر في فردٍ للدليل القاطعِ عِرْقَ الشركة كما في الإله الحق، أو لعدم تعلق قدرة الله تعالى بوجود غير هذا الفرد كما في الشمس(٩٥٠).

ومعنى صدقه على كثيرين أنه يحمل عليها حملَ مواطأة، إذ **الصدق في المفردات بمعنى الحمل**(٩٥١)، و**حمل المواطأة** أن يُحمَل عليها بنفسه من غير احتياج إلى اشتقاق أو إضافة، فالإنسان مثلا، إذا تعَقَّلْتَ مدلولَه لم يمنعك ذلك من حمله حملَ مواطأة على كثيرين، كأن تقول: زيد إنسان، وعمرو إنسان، وخالد إنسان، وهكذا، وكذلك الحيوان لا يَمنعُك تعقلُ مدلولِه من حمله حملَ مواطأة على كثيرين كقولك: الإنسان حيوان،

---

(٩٤٥) انظر المطلع مع عليش (ص ٣٦ - ٣٧)

(٩٤٦) قال ابن سينا في « الشفاء » : لا يصدق على عبد الله علما أنه يدل جزؤه على معنى بل كل جزء من أجزائه عند قصد معناه العلمي بمنزلة زاي زيد اهـ . عليش (ص ٣٤)

(٩٤٧) انظر: الملوي (ص ٦١) ، والباجوري (ص ٤٦) ، والمطلع (ص ٣٣)

(٩٤٨) ضوابط المعرفة (ص ٤٣)

(٩٤٩) الخبيصي (ص ١٥)

(٩٥٠) الصبان (ص ٦٢)

(٩٥١) الصبان (ص ٦٢)

والفرس حيوان، والجمل حيوان، وهكذا، أما إن كان لا يمكن حملُه عليها حمل مواطأة، بل **حملَ اشتقاق أو إضافة**. فليس كليا لها، فليس العلم مثلا كليا بالنسبة إلى الأشخاص العلماء لأنك لا تقول: مالك علم، والشافعي علم، وإنما يصح في ذلك الحملُ بالاشتقاق كقولك: مالك عالم، والشافعي عالم، أو بالإضافة كقولك: مالك ذو علم، والشافعي ذو علم، فالعلم كليٌّ بالنسبة إلى الفنون لأنك تقول: النحو علم، والفقه علم، والتوحيد علم، وهكذا، لأنه يحمل عليها حمل مواطأة، وليس العلم كليا بالنسبة إلى الأشخاص المتصفين به كما بيَّنا[٩٥٢].

٢ - **وجزئي**: وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه[٩٥٣]، كـ "زيد" مثلا.

ومعنى قولِنا (يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه) أنه يمتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين[٩٥٤].

قال زكريا الأنصاري: وهو الشخص مِن كلِّ حقيقة[٩٥٥].

قلت: وهذا هو الجزئي **الحقيقي**، وبإزائه الكلي الحقيقي.

وأما الجزئي **الإضافي** فهو الأخصُّ من شيء، سمي جزئيا إضافيا لأن جزئيتَه بالإضافة إلى أعمَّ منه لا بالحقيقة، فقد يكون كليا بالنسبة إلى أخصَّ منه، كالحيوان فإنه جزئيٌّ بالنسبة إلى الجسم النامي، كليٌّ بالنسبة إلى الإنسان. وبإزائه الكلي الإضافي، وهو الأعم من شيء[٩٥٦].

قال القرافي في « الفروق » : القاعدة الأولى: تحقيق الجزئي ما هو، وله **معنيان**:

أحدهما: **كل شخص من نوع**، كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان، وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع الفرس، والحجر المعين من نوع الحجارة، ونحو ذلك.

---

(٩٥٢) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٦ - ٢٧)

(٩٥٣) الخبيصي (ص ١٥ و١٩)

(٩٥٤) الخبيصي (ص ١٥)

(٩٥٥) فتح الرحمن (ص ٥٣)

(٩٥٦) الخبيصي (ص ١٩) ، والصبان (ص ٦٤) ، وعليش (ص ٤٢)

وثانيهما: **ما اندرج تحتَ كليٍّ هو وغيرُه**، وهذا أعم من الأول، فإنه يصدق على الأشخاص كزيد وعمرو لاندراجهما تحت مفهوم الإنسان والحيوان وغيرهما، ويصدق أيضا على الأنواع والأجناس التي ليست بأشخاص لاندراجها تحت كلي هي وغيرُها، فالإنسان يندرج تحت الحيوان مع الفرس، والحيوانُ مع النبات مندرج تحت النامي، والنامي والجمادُ مندرجان تحت الجسم.

فهذان هما معنى الجزئي[957].

والحاصل أن "**الكلية**": إمكان فرض الاشتراك، و"**الجزئية**": استحالته[958]، ولا عبرة بما يعرض للجزئي من اشتراكٍ لفظي[959].

تنبيه: اللفظ يوصف بالإفراد والتركيب حقيقة، ووصف المعنى بهما مجاز من وصف المدلول بما للدال، والمعنى يوصف بالكلية والجزئية حقيقة، ووصف اللفظ بهما مجاز من وصف الدال بما للمدلول[960].

الكلي عند المناطقة هو اسم الجنس عند النحاة

قال ابن تيمية في كتابه « الرد على المنطقيين » : إن "الكلي" عندهم مثل "اسم جنس" في اصطلاح النحاة، وهو ما عُلِّق على الشيء وعلى كلِّ ما أشبهه[961].

وقد قال التهانوي في اسم الجنس: هو عند النحاة: ما وقع في كلِّ تركيبٍ على شيءٍ وعلى كلِّ مشارِكٍ له في الحقيقة على سبيل البدل أو الشمول، اسمَ عين كان كصُرَد أو معنى كهدى، جامدا كان أو مشتقا، ومنه أسماء العدد[962].

وقولهم في حده (على كل مشارك الخ) احتراز عن العَلَم المشترَك فإنه لا يقع على شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة[963].

قلت: العلَم الاشتراك فيه لفظيٌّ، وأما ما نحن فيه فاشتراك معنوي.

---

(٩٥٧) الفروق ٢٦١/١

(٩٥٨) الخبيصي (ص ١٥) ، وضوابط المعرفة (ص ٣٤)

(٩٥٩) المطلع (ص ٤٣)

(٩٦٠) إيضاح المبهم (ص ٣٤) ، وانظر الصبان (ص ٤٩)

(٩٦١) الرد على المنطقيين (ص ٣٧٢)

(٩٦٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١٩١/١

(٩٦٣) السابق ١٩١/١

وقولهم (على سبيل البدل أو الشمول) إشارة إلى أنَّ مِن اسم الجنس ما يتناول المشارِكاتِ في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة، فإنه يدل على أفراده لا دفعةً بل دفعات على سبيل البدل، ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فإنه يطلق على الواحد والكثير(٩٦٤).

وفي كشاف التهانوي أن الذي يستفاد من « الإرشاد وحواشيه » أن النسبة بين اسم الجنس والمعرفة هي العموم والخصوص من وجهٍ، لصدقهما على الرجل، وصدقِ اسم الجنس فقط على رجل، وصدقِ المعرفة فقط على زيد، والضمائرِ والمبهمات، لأنها في كل تركيبٍ يقع على معيَّن لخصوص الموضوع له فيها(٩٦٥).

قال التهانوي: ويقرب من هذا ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم - هو السيالكوتي - في بحث العدل: المراد من **اسم الجنس ما يقابل العَلَم**، وهو: **ما دل على معنًى كلِّيٍّ** سواء كان اسمَ عينٍ كصرد أو معنى كهدى انتهى(٩٦٦).

قلت: صريح ما استفاده التهانوي من « الإرشاد وحواشيه » أن الضمائرَ والمبهمات خارجةٌ عن اسم الجنس لملاحظة استعمالها في معين مخصوص، أما كلام السيالكوتي فقضيته دخولُها فيه، لأنه جعَل اسمَ الجنس كلَّ ما ليس عَلَما، وليست هي بالعلم، وهو ما قرره الشيخ مصطفى الغلاييني في « جامع الدروس العربية » فقد قال: اسم الجنس: وهو الذي لا يختص بواحد دون آخَرَ من أفراد جنسه، كرجل وامرأة ودار وكتاب وحصان.

ومنه الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، فهي أسماءُ أجناسٍ، لأنها لا تختص بفرد دون آخر.

ويقابله العَلَمُ، فهو يختص بواحدٍ دون غيره من أفراد جنسه.

وليس المراد باسم الجنس ما يقابل المعرفةَ، بل ما يجوز إطلاقُه على كل فرد من الجنس، فالضمائر، مثلا، معارفُ، غير أنها لا تختص بواحد دون آخر، فإنَّ "أنت" ضميرٌ للواحد المخاطَب، ويصح أن تخاطِب به كلَّ من يصلُح للخطاب، و"هو" ضمير للغائب، ويصح أن يكنى به عن كل مذكَّر غائب، و"أنا" ضمير للمتكلم الواحد، ويصح أن يكني به

---

(٩٦٤) السابق ١٩١/١

(٩٦٥) السابق ١٩١/١

(٩٦٦) السابق ١٩١/١

عن نفسه كلُّ متكلِّم، فأنت ترى أن معناها يتناول كلَّ فردٍ، ولا يختص بواحد دون آخر، وقِسْ على ذلك أسماءَ الإشارة والأسماءَ الموصولة.

فاسم الجنس إنما يقابل العَلَم، فذاك موضوعٌ ليتناول كلَّ فرد، وهذا مختصٌّ بفردٍ واحدٍ لا يتناول غيرَه وضعًا انتهى كلامه(٩٦٧).

قلت: وبهذا يُفهم اختلافُهم في الضمائر وما يلحق بها، هل هي من الكلي أو من الجزئي؟

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي بعد أن ذكر ما حصل الوفاق على كليته وجزئيته: وأما الواسطة: فقد اختُلِف فيها، وهي أسماء الإشارة والضمائر والموصولات، فبعضهم يقول: هي كليةٌ لصلاحيتها لكل شيء، وبعضهم يقول: هي جزئية لأنها لا تُستعمل بالفعل إلا في شيء معين خاص، وبعضهم يقول: هي كلية وضعا جزئية استعمالا(٩٦٨)، وأكثرُ من تكلموا في علم الوضع يختارون أنها جزئية، والله جل وعلا أعلم(٩٦٩).

وقد قال القرافي في « شرح التنقيح » : فائدة جليلة: اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر حيث وجد، هل هو جزئي أو كلي؟ فرأيت الأكثرين على أن مسماه جزئي، قال: والصحيح خلافُ هذا المذهب، وعليه الأقلون، وهو الذي أجزِم بصحته، وهو أن مسماه كلي(٩٧٠).

فقال ابن عاشور: ذكَر هنا مذهبين في تحقيق المعنى الموضوعِ له الضمائرُ، وهو خلافٌ يَسري إلى بقية المعارف.

و**منشأُ الخلاف** النظرُ إلى حال الاستعمال، وهو نظرُ المذهب الأول، أو إلى عدم الاختصاص بواحد، وهو نظر المذهب الثاني، وهو التحقيق، فإن الضمائرَ وسائرَ المعارفِ كلياتٌ بحسب الوضع، وسائرُ الموضوعات اللغوية بحسب الوضع كليةٌ، لأن الواضع ما وضع لفظا لذاتٍ معينة لا يطلَق على غيرها، حتى الكليات المنحصرة في أفرادٍ كشمس وسماء فذلك بحسب العروض، إلا أن كليةَ كلِّ شيءٍ بحسب ما وُضِع له.

---

(٩٦٧) جامع الدروس العربية (ص ١٠٨ - ١٠٩)

(٩٦٨) قال الإسنوي: قال شيخنا أبو حيان: الذي نختاره أنها كليات وضعا، جزئيات استعمالا اهـ . نهاية السول ٢٠٤/١

(٩٦٩) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٧ - ٢٩)

(٩٧٠) شرح التنقيح ٣٧/١ - ٣٨

فإذًا لم يبقَ لنا نظرٌ في الوضع، ولا حُكمَ لنا على مقتضاه بكلية أو جزئية، وإنما النظر إلى أمرين آخرين، وهما: شرط الواضع، واستعمال المتكلم.

فأما **شرط الواضع** فهو ما شرطه في وضع الكلية وجعَلَه قيدا مصحِّحا لإطلاقها مأخوذا من تتبع استعمالهم، ولبيان ذلك وُضع عِلْمُ مَتْن اللغة وعلم الصرف وعلم النحو، وهذا كوضعه "الرجل" للذكر البالغ الآدمي، ووضعه "فَعَل" لما مضى من الأحداث، ووضعه الرفعَ للدلالة على العمدية في الكلام، لا يختص جميع ذلك بشخص دون آخر ولا بحدث دون غيره ولا بعمدة دون عمدة.

وبالنظر إلى شرط الواضع يُحكَم على الكلمات بالكلية والجزئية وبالتنكير والتعريف.

فأما الأفعال والحروف فما شرَطَ الواضعُ فيها أكثرَ من تحقق مفهومها، فهي كلياتٌ وضعا وشرطا وإن لم يَشِعْ في الاصطلاح الحكمُ عليها بكليةٍ أو جزئية ولا بتعريف أو تنكير، لأن القصد من ذلك التفرقةُ، وهي كلُّها نوع واحد، وأما الأسماء فمنها نكرات ومعارف، فالنكرات لم يَشترِط الواضع فيها إلا تحققَ مدلولِها، فكانت كليةً لأن شرطها كليٌّ، وذلك في الجوامد ظاهر، وأما في المشتقات فلأن وجودَ مدلولها كافٍ في صحة حملها، فإنَّ "قائم" يوصف به الرجل باعتبار أنه اتحد بمدلوله لا باعتبار كونه هو الشخص القائم، وإلا لم يصحَّ وصفُه به إذ لا يوصف الشيء بنفسه، وأما المعارف فقد شَرَط الواضع لصحة إطلاقها خصوصَ مَن تُطلَق عليه، أي: إنها تطلق على من قام به مدلولُها باعتبار كون قيام مدلولها به خاصا غيرَ منظور إلى غيره، فأما العَلَم فأعلاها، وهو موضوع ليدل على ذات خاصة من الأشياء لتتميز به عن غيرها، وشرط الواضع لصحة إطلاقها على ذات أن يوضع لها وضعا ثانيا، وهو المعبر عنه بالتسمية، ثم البقية وضعت لمعان كلية على شرط ألا تستعمل إلا عند قصد الجزئية، فـ"أنا" وضع لمتكلم، فهو كلي بحسب صلوحيته لأن يَستعمِله كلُّ متكلم، لكن شرط الواضع أن لا يستعمله إلا لشخص حاضر في حالة تكلمه، فإذا قلتَ "أنا" لم تلاحظ فيه إلا كونه علامة عليك لا يشاركك فيها غيرُك من المتكلمين مادام لم يَستعمل كلمة "أنا"، وبهذا يظهر الفرق بينهما وبين قولك "متكلم"، لأن "متكلم" يصدق على كل متكلم وإن لم يخطر بباله الحديثُ عن نفسه بذلك، ولهذا لم يصح الإخبار بالضمائر، لا تقول: رجل أنا، مريدا به رجل متكلم، و"هذا" وضع ليدل على مشار إليه مشروطا أن لا يُستعمل إلا عند قصد ذات معينة، فلا يصح فيمن أشير إليه بالبَنان أن تُطلِق عليه أنه هذا فتقول: رجل هذا، أي: مشار إليه، وكذا الأمر أظهر في الموصول

والمحلَّى بأل، لأن التعريف فيهما عارِضٌ بالصلة والعهد، وأما ما يرد من الأخبار أو التوصيف بالعَلَم أو الضمير نحو: رجل حاتم، وقوله "وإني من القوم الذين هم هم" فذلك لتأويل الأول بالصفة وكون الثاني من باب الإخبار بعين المبتدأ للدلالة على البقاء على حد "شعري شعري" ، واستعمال المتكلم لجميع ما ذكر على وفق شرط الواضع، وهو في العلم متوقف على الوضع الجديد المشروط.

وبهذا يظهر مرادهم من قولهم: كليات وضعا جزئيات استعمالا، لأن الاستعمال على وفق الشرط الجزئي، وإنما لم يقولوا ذلك في العَلَم لتنزيل الوضع الحاصل من التسمية منزلةَ وضع الواضع، فجعلوه جزئيا وضعا واستعمالا على وجه التسامح(٩٧١).

اختلافهم فيما وضعت له أسماء الأجناس المُنَكَّرة

ثم اعلم أنهم قد اختلفوا فيما وضعت له أسماء الأجناس المنَكَّرة كرجل وإنسان مثلا على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها موضوعة لمطلق المعنى من غير تقييد بذهن ولا خارجي، وعليه فإطلاقه على كل منهما حقيقة، وهذا قول الفهري من المالكية، وحجة هذا القول أن دعوى اختصاصه بأحدهما تحكُّمٌ وترجيح بلا مرجح.

الثاني: أنها موضوعة للمعنى الذهني فقط، وهو قول الفخر الرازي وابن الحاجب، وحجة هذا القول أن معنى النكرة قدرٌ مشترَك بين أفراد كثيرة، والخارج لا يوجد فيه إلا المتشخصات بحقائقها، فليس في الخارج شيءٌ مشترك بين حقيقتين، فمعنى الإنسان الذهني مثلا قدرٌ مشترك بين جميع أفراد الإنسان، والموجود في الخارج كزيد مثلا لا يشاركه أحدٌ في حقيقةِ ذاته، وإنما الاشتراكُ في المعنى الكلي الذهني.

الثالث: أنها موضوعة للمعنى الخارجي، وحجة هذا القول أن الأحكام إنما وضعت للأمور الخارجية المشخصة دون الحقائق الذهنية، ورجَّح هذا القولَ القرافي، وأطال العبادي في « الآيات البينات » في مبحث التخصص باختيار هذا القول وأنه هو الحق، وأن الحقيقة الذهنية توجَد في الخارج في ضمن أفرادها الشخصية، فزيدٌ مثلا مشتمل على القدر المشترك، وهو الإنسانية، إلا أنه تميز عن غيره بتشخصاته الذاتية(٩٧٢).

---

(٩٧١) حاشية التنقيح ٣٧/١ - ٣٩

(٩٧٢) نثر الورود ١١٩/١

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: تنبيه: محل هذا الخلاف فيما له وجود ذهني وخارجي كما مثَّلْنا، أما ما له وجودٌ ذهني فقط كبحر من زئبق وجبل من ياقوت فالموضوع له معناه الذهني فقط بلا خلاف(٩٧٣).

قلت: وصَغْوُ عباس حسن في « النحو الوافي » إلى القول الثاني، فقد قال في اسم الجنس: هو ما وضع للمعنى الكلي المجرَّد، أي: للصورة الذهنية العامة، مثل علم، فضل، حياء، رجل، طائر(٩٧٤)، وقال أيضا: اسم الجنس هو اسم يدل على الحقيقة الذهنية المجردة(٩٧٥).

وقد بسط الكلام في معناه فقال: إن كلمة مثل كلمة: "حديد" تدل على معنى خاص هو: تلك المادة المعروفة، وذلك العنصر المفهوم لنا، فمِن أين جاء لنا فهمه ؟ وكيف وصل العقل إلى انتزاع المعنى وإقرارِه في باطنه ؟

رأينا قطعةً من الحديد أولَ مرة، ثم قطعة أخرى بعد ذلك، ثم ثالثة، فرابعة، فخامسة، ولم نكن نعرف الحديد، ولا اسمَه، ثم استعملنا تلك القطع في شئوننا، وعرفنا بالاستعمال المتكرر بعضَ خواصها الأساسية، وإذا رأينا بعد ذلك قطعا من صنفها فإننا نعرفها، ولا تكون غريبة على عقولنا، ونشعر بحاجة إلى اسم نسمي به هذا الصنف، فإذا رأينا بعد ذلك قطعة من جنس آخر، أي: من صنف آخر، كالذهب، ولم نكن استعملناه فى شئوننا، وعرفنا بالاستعمال بعض خواصها الذاتية، فلا شك أننا سنحتاج إلى اسمٍ يميز هذا الجنس من سابقه، بحيث إذا سمعنا الاسم ندرك منه المراد، ونتصور معناه تصورا عقليا من غير حاجة إلى رؤية تلك القطع والنماذج، فوضعنا للجنس الأول اسما هو: الحديد، ووضعنا للجنس الثاني اسما يخالفه هو: الذهب، فالحديد اسم لذلك الجنس، وكذلك الذهب، وغيرهما من أسماء الأجناس، وصِرنا بعد ذلك حين نسمع كلمة: الذهب أو الحديد، ندرك المراد منها إدراكا عقليا بحتا، فيقفز إلى ذهننا مباشرة مدلولُها الخاص، من غير ربط في الغالب بينها وبين شيء آخر من عنصرها ومادتها، أو من غيرهما، وهذا الفهم العقلي المحض هو ما يُعبَّر عنه بأنه إدراك **الماهية المجردة**، أي: إدراك **حقيقة الشيء الذهنية**، وصورته المرسومة في العقل وحده، يريدون بذلك: المعنى الذي يُفهم من الكلمة

---

(٩٧٣) نثر الورود ١١٩/١

(٩٧٤) النحو الوافي ١٠٩/١

(٩٧٥) السابق ٢٩١/١

فهما عقليا مجردا في الغالب، أي: بعيدا عن عالَم الحس وعن تخيل النماذج والصور المختلفة المصنوعة منه، أو غير المصنوعة، والتي تساعد في إيضاح المراد منه، ومثل كلمة: الـ"حديد" غيرُها من أسماء الأجناس كما أسلفنا ومنها: فضة، رجل، خشب. طائر[٩٧٦].

وقال أيضا: يراد بالحقيقة هنا مجموعة الصفات الذاتية، أي: الأساسية الأصلية التي يتكون منها الشيء، وتميز جنسا من جنس، ونوعا من نوع، ولولاها لتشابهت أفرادُ كلٍّ، واختلطت. فحقيقة الإنسان هي: مجموعة الصفات الذاتية الخاصة به، والتي تميز نوعه من نوع آخر، كالطائر مثلا، وتجعله نوعا مستقلا منفصلا، وتلك الصفات الذاتية في الإنسان هي: الحيوانية والنطق معا، وحقيقة الحيوان هي: صفاته الذاتية الخاصة به، والتي تَفصِل جنسَه عن جنس آخر، كالنبات، وتفرق بينهما، وهكذا، وتلك الصفات الذاتية في الحيوان هي: الحياة التي مصدرها الروح والحركة الاختيارية، ومن مجموع تلك الصفات الذاتية للشيء تنشأ حقيقته، وتتكون صورته في الذهن أيضا، لكن كيف تنشأ تلك الصورة الذهنية المحضة ؟

يجيب عن هذا علماءُ المنطق بقولهم: إن الإنسان حين يرى النخلةَ مثلا أول مرة في حياته، يستخدم حواسَّه في كشف حقيقتها، ويسأل عنها غيرَه، حتى يعرف أنها شجرة، وأنها تسمى: النخلة، ويراها مرات بعد ذلك فيقوى إدراكه لها، ثم يرى شجرة برتقال على النحو السالف، وشجرة ليمون وشجرة يوسفي وشجرات أخرى كثيرة، فينتهي عقله إلى معرفة صفات ذاتية مشتركة بين تلك الأشجار المختلفة النوع، ويرسم العقل من مجموع تلك الصفات صورةً خيالية للشجرة - أي شجرة كانت - بحيث تنطبق تلك الصورة الخيالية على كل شجرة مهما كان نوعها، فهو قد اهتدى أولا إلى أن الصفات الذاتية المشتركة بين الشجرات الكثيرة هي: الجذور، والجذوع، والفروع، والثمر، والورق، ثم أنشأ من مجموعها صورةً خاصة لما يسمى: شجرة، فحين يسمع المرء كلمة: شجرة، يسرع عقله فيدرك المراد منها، وهو تلك الصورة التي سبق له أن رسمها من مجموع الصفات الذاتية المشتركة، ولا يدرك سواها، ولا يخصص شجرة معينة، كشجرة نخيل، أو برتقال، أو ليمون، أو غيرها، ولا يستحضر في داخله غالبا غير تلك الصورة الخيالية التي ابتكرها وكوَّنها من قبل، والتي يسميها العلماء حينا: الصورة العقلية المجردة، وحينا: الصورة الذهنية المجردة، أو: الحقيقة الذهنية المحضة، أي: التي لا يحتاج العقل في إدراكها إلى

---

(٩٧٦) السابق ١/٢٣ - ٢٤

استحضار صورةٍ شجرةٍ معينة، أو استرجاع نموذج من الشجرات الأولى التي كانت أوصافها الذاتية المشتركة سببا في تكوين الصورة الذهنية لما يسمى: شجرة.

فالصورة التي رسمها العقل هي صورة خيالية محضة، لا وجود لها في عالم الحس والواقع، على الرغم من أنه انتزع عناصرَ تكوينها من نماذج وأشياء محسوسة مشاهدة، يستقل كل منها بنفسه وينفرد عن غيره، لكنها تتشابه في صفات ذاتية مشتركة بين الجميع كما سبق، وكل واحد من تلك النماذج والأشياء المتشابهة يسمى: حقيقة خارجية، لأنه المدلول الحسي، والمضمون الواقعي للحقيقة الذهنية، مع خروجه عن دائرة الذهن المجردة بسبب وجوده فعلا في دائرة الحس والمشاهدة، فكل واحدة من شجرة النخيل، أو البرتقال، أو الليمون، أو ... تصلح أن تكون المدلولَ الحسي المقصودَ من كلمة: شجرة، التي هي حقيقة ذهنية، وإن شئت فقل: إن كل واحد من تلك الأشياء يصلح أن يكون الحقيقةَ الخارجية التي هي مضمون الحقيقة الذهنية، ومدلولها المقصود، وأن الحقيقة الذهنية تنطبق في خارج الذهن على كل واحد من تلك الأشياء، وتصدُق عليه.

ومما سبق نعلم أن مجموع الصفات الذاتية المشتركة بين أفراد الحقيقة الخارجية هو الذي يُكَوِّن الحقيقة الذهنية المحضة، وأن مدلول الحقيقة الذهنية المحضة ينطبق على كل فرد من أفراد الحقيقة الخارجية، ويصدق عليه، دون تخصيص فرد أو تعيينه[٩٧٧].

هل توجد الحقيقة المطلقة في الخارج ؟

وأصلُ هذا ما يذكره المناطقة من قسمة الكلي إلى: منطقي، وعقلي، وطبيعي.

قالوا: الكلي على ثلاثة أقسام:

١ – **منطقي:** وهو مفهومه المعرَّفُ بقولنا: الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه من صدقه على كثيرين، من غير اعتبار شيء مخصوصٍ من ما صَدَقاتِه، وسمي منطقيا للبحث عنه في المنطق.

٢ – **وطبيعي:** وهو ما صدق عليه هذا المفهوم كحيوان وإنسان وفرس، وسمي طبيعيا لأنه طبيعةٌ من الطبائع وحقيقة من الحقائق.

---

(٩٧٧) النحو الوافي ٢٠٦/١ - ٢٠٧

٣ – **وعقلي:** وهو المجموع المركب من المفهوم وماصَدَقِه، وسمي عقليا لأنه لا وجود له إلا في العقل[٩٧٨].

وقد مثل زكريا الأنصاري للثلاثة بالحيوان قال: فإنه من حيث هو هو كليٌّ طبيعي، ومن حيث كونه كليا كليٌّ منطقي، ومن حيث إنه مركب منهما كلي عقلي[٩٧٩].

وقال القاسمي: كالإنسان فيه حصة من الحيوانية، فإذا أطلق عليه أنه كلي فههنا ثلاث اعتبارات: أحدها: أن يراد به الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره، فهذا هو الكلي الطبيعي، والثاني: أن يراد به أنه غير مانع من الشركة، فهذا هو الكلي المنطقي، والثالث: أن يراد به الأمران معا الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة، فهذا هو الكلي العقلي[٩٨٠].

وتجري هذه الأقسام في أنواع الكلي الخمسةِ أيضا: الجنسِ والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، فالجنس المنطقي: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب (ما هو) بحسب الشركة المحضة، والطبيعي: ما صدق عليه هذا المفهوم كالجسم المطلق والجسم النامي والحيوان، والعقلي مجموعهما، وعلى هذا القياس[٩٨١].

قال زكريا الأنصاري في الكلي الطبيعي: الراجح أنه موجود في الخارج، لأنه جزءٌ من الحيوان الموجود في الخارج، وجزءُ الموجودِ موجودٌ[٩٨٢].

قال الشيخ يس الحمصي: هذا ما قاله القطب ومن تبعه[٩٨٣].

قلت: وقد رأيته للقرافي أيضا في « الفروق » ، فقد قال: دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردةً محالٌ، فلا بد لها من شخص تدخل فيه[٩٨٤].

وقال أيضا: المشتركات والكليات لا تقع في الأعيان مجردةً عن المشخصات والمعينات، بل ذلك إنما يوجد في الأذهان، وأما وقوعها في ضمن المعَيَّنات فحقٌّ، قال: ويدل من حيث العقل على وجودِ المطلقات في الخارج في ضمن المعينات أن الله تعالى خلق مفهومَ الإنسان

---

(٩٧٨) عليش (ص ٤٠) ، والصبان (ص ٦٢)

(٩٧٩) فتح الرحمن (ص ٥٤)

(٩٨٠) شرح لقطة العجلان (ص ٨١)

(٩٨١) عليش (ص ٤٠)

(٩٨٢) فتح الرحمن (ص ٥٤)

(٩٨٣) حاشية الحمصي على فتح الرحمن (ص ٥٤)

(٩٨٤) الفروق ٤٢٥/٢

بالضرورة في الخارج، فهو في الخارج إما وحده، فقد وجد مطلق الإنسان في الخارج، وإما أن يكون في الخارج مع قيدٍ، ومتى وُجِد مع قيدٍ فقد وُجِد، لأن الموجودَ مع غيره موجودٌ بالضرورة، فمطلقُ الإنسان في الخارج بالضرورة، وكذلك القول في جميع الأجناس التي نجزم بأن الله تعالى خلقها، قال: فجَحْدُ كونِ الكليات والمشتركات موجودةً في الخارج في ضمن المعينات خلافُ الضرورة[٩٨٥].

وقد اعترض السعد هذا الدليل بأن الماهية الكلية جزءٌ ذهني للشخص، والذهني لا يجب وجوده في الخارج، وإلا لزم اتصافُ الماهية الكلية بصفات متضادةٍ ووجودُها في زمان واحد في أمكنة متعددة، وحقق أن الكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج بمعنى أن في الخارج شيئا يصدُق عليه الماهية التي إذا اعتبر عروض الكلية لها كانت كليا طبيعيا كزيد وعمرو، وأما كون الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها لها موجودة في الخارج فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بأن الكلية تنافي الموجود الخارجي[٩٨٦].

قلت: وقد اعترضه ابنُ تيمية أيضا فقال: فإن قيل: يلزم من وجود الجزئي وجودُ الكلي، أو قيل: المطلق جزءُ المعيَّن، فإن أريد بذلك أنه يوجد جزءا معينا، فإن ما هو مطلق في الذهن إذا وجد في الخارج كان معينا، فهذا حقٌّ، قال: وأما إن إريد بذلك أن المطلق الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسُه جزءٌ من هذا المعين مع كونه كليا، فهذا مكابرةٌ ظاهرة، ونفسُ تصوره كافٍ للعلم بفساده، فإن الجزئي من معينٍ خاصٌّ والكلي أعمُّ وأكثر منه، فكيف يكون الكثير بعضَ القليل[٩٨٧].

قال: وفصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقا عاما، وإذا وجد المعين الجزئي فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة، فالمطلق إذا قيل: هو جزء من المعين، فإنما يكون جزءا بشرط أن لا يكون مطلقا عاما، والمعنى أن ما يتصوره الذهن مطلقا عاما يوجد في الخارج لكن لا يوجد إلا مقيَّدا خاصا، وهذا كما إذا قيل: إن ما في نفسي وجد أو فعل أو فعلت ما في نفسي، فمعناه أن الصور الذهنية وجدت في الخارج أي: وجد

(٩٨٥) الفروق ٢/٥٠٠ – ٥٠١ ، وفيه نقود لابن الشاط على مواضع من كلام القرافي.

(٩٨٦)حاشية الحمصي على فتح الرحمن (ص ٥٤) ، وشرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٨٢ - ٨٣)

(٩٨٧) الرد على المنطقيين (ص ١٢٤)

ما يطابقها[٩٨٨].

وهذا الأصل كثيرا ما يشير إليه ابن تيمية ويقرره، فيقول مثلا: الحقيقة لا توجد عامة في الأعيان، إذ الكليات - بشرط كونها كليات - إنما توجد في الذهن[٩٨٩]، وقال أيضا: والمطلق إنما يكون مطلقا في الأذهان لا في الأعيان[٩٩٠]، وقال: الكلي إنما وجوده كليا في الذهن لا في الخارج[٩٩١]، وقال: الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان[٩٩٢]، وقال أيضا: والكليات الخمسة: كليات الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كليا مطلقا، ولا تكون كليةً مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان[٩٩٣]، وقال: فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، كما تشترك الأناسي في مسمى الإنسان، والحيوانات في مسمى الحيوان، ولكن هذا المشترك الكلي لا يكون مشتركا كليا إلا في الذهن، وإلا فالحيوانية القائمة بهذا الإنسان ليست هي الحيوانية القائمة بالفرس[٩٩٤].

قال: ومَن فهِم الأمرَ على ما هو عليه، تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجودٌ في هذا وهذا، وإذا قال: نوعُه موجود، أو الكلي الطبيعي موجود، أو الحقيقة موجودة، أو الإنسانية من حيث هي موجودة، ونحو هذه العبارات، فالمراد به أنه وجد في هذا نظيرُ ما وجد في هذا أو شبهه ومثله ونحو ذلك، والمتماثلان يجمعهما نوع واحد، وذلك النوع هو الذي بعينه يعُمُّ هذا ويعم هذا، لا يكون عاما مطلقا كليا إلا في الذهن، وأنت إذا قلت: الإنسانية موجودة في الخارج، والكلي الطبيعي موجود في الخارج، كان صحيحا: بمعنى أن ما تَصَوَّره الذهن كليا يكون في الخارج، لكنه إذا كان في الخارج لا يكون كليا، كما أنك إذا قلت: زيد في الخارج، فليس المراد هذا اللفظ ولا المعنى القائم في الذهن، بل المراد المقصود بهذا اللفظ موجود في الخارج[٩٩٥].

---

(٩٨٨) السابق (ص ١٢٦)

(٩٨٩) الرد على المنطقيين (ص ١٢٣)

(٩٩٠) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٥٤)

(٩٩١) الرد على المنطقيين (ص ٢٨٨)

(٩٩٢) السابق (ص ١٥٥)

(٩٩٣) منهاج السنة ٥٨٩/٢

(٩٩٤) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص ١٠٦)

(٩٩٥) منهاج السنة ٥٩٢/٢

قال المقبلي: الوقوع منحصر في المقيد، والمطلق عقلي فقط، ومثله المقيد بالإطلاق، فكل الخارجيات مقيدة، فمن ذكر المطلق في الخارجيات فهو غلط أو مغالطة، ولا يغرنك كثرته في كلامهم المزخرف بالفلسفة[(٩٩٦)]، فاحفظ هذا فإنه نافع جدا[(٩٩٧)].

وقد قال الصبان: التحقيق أنه لا وجود للكلي مطلقا في الخارج على ما بسطه في كبيره - يعني الملوي في شرحه الكبير على سلم الأخضري - [(٩٩٨)].

فاحفظ هذا الأصل فلنا عطف عليه عند الكلام في نسبتي التواطئ والتشاكك.

اسم الجنس وعَلَم الجنس

اعلم أن العلماء اختلفوا في الفرق بين اسم الجنس وعلمه، حتى قال الخُسْرَوشاهي شيخُ القرافي: " دخلت الديار المصرية فلم أر من يفرق بين عَلَم الجنس واسمه " اهـ [(٩٩٩)].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: اعلم أن الفرق بين علم الجنس واسم الجنس يعسُر فهمُه على كثيرين من طلبة العلم، فقولك (أسامة) عَلَما لجنس الأسد معرفةٌ، لأنه عَلَم، فيجوز الابتداء به بدون احتياج إلى مُسوِّغٍ، ويجوز مجيءُ الحال منه متأخرةً نحو: هذا أسامة مقبلا، ولا يجوز دخول الألف واللام عليه، لأنه عَلَم، بخلاف لفظة (أسد) اسما لجنس الأسد، فإنها نكرة لا يجوز الابتداء بها إلا بمسوغ، ولا يجيء الحال فيها متأخرة إلا بمسوغ، ويجوز دخول الألف واللام عليها، لأنها نكرة، فيعسر الفرق بين (أسامة) عَلَما لجنس الأسد، و(أسد) اسما لجنسه[(١٠٠٠)].

والذي اختاره ابن خاتمة والبناني والدماميني وكثير من المحققين هو أن كلَّ واحدٍ منهما موضوعٌ للحقيقة الذهنية، ولكن اسم الجنس موضوع لها مع اعتبار وجودِها في أفرادها الخارجية، وعلم الجنس موضوع ليميزها عن غيرها من الحقائق الذهنية، مع قطع النظر عن وجودها في أفرادها الخارجية، ولهذا كان اسم الجنس كليا وعَلَمُ الجنس جزئيا[(١٠٠١)].

---

(٩٩٦) زهران: ومسألة دخول الكليات في الوجود الخارجي قد طرقها الفلاسفة القدماء. انظر: مقدمة في الفلسفة العامة ليحيى هويدي (ص ٢٠٦ - ٢٠٧) ، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار (ص ٥٥ - ٥٨)

(٩٩٧) الأرواح النوافخ ذيل العلم الشامخ (ص ٦٤٤ - ٦٤٥)

(٩٩٨) الصبان (ص ٦٣)

(٩٩٩) رفع الأعلام (ص ٤٣)

(١٠٠٠) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٧ - ٢٨)

(١٠٠١) رفع الأعلام (ص ٤٣ - ٤٥)

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في « آداب البحث والمناظرة » : وأوضح الفوارق التي فرقوا بها بينهما، بل لا يكاد يُعقَل غيره، هو أن علم الجنس روعي فيه القدر المشترك بقطع النظر عن الأفراد، واسم الجنس روعي فيه القدر المشترك لا بقطع النظر عن وجوده في بعض الأفراد.

وإيضاحه أن معنى الأسد مَثَلا شيءٌ واحد، وهو مجموع الحيوانية والافتراسية مثلا، فالمعنى الذهني الذي هو القدر المشترك بين أفراده شيء واحد لا تعدد فيه، وإنما التعدد في الأفراد الخارجية المشتركة فيه، فوضعوا علم الجنس لذلك المعنى الذهني، وهو شيء واحد، فشخَّصوه بالعَلَم في الذهن لا في الخارج، كتشخيص المشخص بعَلَمه في الخارج، فعلم الجنس يُشخص مسماه في الذهن لا في الخارج، وعلم الشخص يشخص مسماه في الخارج.

وأما لفظة أسد فإنهم أرادوا به المعنى الذهني المشترك بين الأفراد بدون قطع النظر عن وجود بعض أفراده الخارجية فيه، التي هي محل التعدد.

وعلى قول من قال: إن اسم الجنس والنكرة شيء واحد، فإن اسم الجنس يراعى فيه وجود بعض الأفراد الخارجية في المعنى الذهني الذي هو القدر المشترك، وهو الفرد الشائع في جنسه.

فقطعُ النظر مطلقا عن الأفراد الخارجية التي هي محل التعدد، وقصدُ تشخيص المعنى الذهني الذي هو القدر المشترك بين الأفراد، وهو واحد لا تعدد فيه، هو الذي يكون به الاسم المشخِّص لذلك المعنى الواحدِ في الذهن علمَ الجنس، وما لم يُقطع النظرُ فيه عن الأفراد الخارجية هو اسم الجنس، لتعدد الأفراد واتحاد المعنى الذهني المشترك بينها[١٠٠٢].

والذي يقرره عباس حسن في الفرق بينهما: أن اسم الجنس كما سلف وُضع للماهية المطلقة المجردة عن المشخصات الخارجية أي: بقطع النظر عن جزئياتها الخارجية، وأما علم الجنس فهو موضوع لتلك الحقيقة أيضا لكن بقيد كونها مصحوبةً بصورةٍ جزئية لها منتزَعةٍ من الخارج حاضرةٍ في الذهن وقتَ الوضع.

(١٠٠٢) آداب البحث والمناظرة (ص ٢٨ - ٢٩) ، على أن له تقريرا آخر في رحلة الحج (ص ٣٦ - ٣٩) وقد باحثه صاحب رفع الأعلام في هامش كتابه (ص ٤٣ - ٤٤)

قال في « النحو الوافي » : ويسوقنا الكلام عن النكرة وعن اسم الجنس إلى شيء ثالثٍ لا مناصَ من إيضاحه هنا، وهو: علم الجنس، فما المراد منه؟ وما مدلوله؟ وما أحكامه؟

أطلنا الكلام في اسم الجنس وكرَّرنا له الأمثلة، وانتهينا من كل ذلك إلى أنه الاسم الموضوع للصورة العقلية الخيالية، أي: للمعنى العقلي العام المجرد، أي الحقيقة الذهنية المحضة، وأننا حين نسمع أو نقرأ كلمة شجرة أو إنسان أو معدن، نفهم المراد منها سريعا من غير أن يَستحضرَ العقل في الغالب صورةً معيَّنة للشجرة، كالنخلة، أو صورةً معينة للإنسان كحسين، أو صورة معينة للمعدن، كـ (ذهب) فقد استغنى العقل عن تلك الصورة الفردية بعد مشاهداتِه الأولى الكثيرة، وصار يدرك المراد حين يسمع اسم الجنس إدراكا مُجرَّدا، أي: خاليا من استحضار صورة فردٍ من أفراد ذلك الجنس، ومن غير حاجة في الغالب إلى استرجاع شكله وهيئته كما شرحنا.

لكن هناك بعض الصور العقلية (أي: الصور الذهنية) لأجناسٍ لا يمكن بحال أن يدركها العقل وحدها من غير أن يتخيل صورةَ فردٍ أي فرد من ذلك الجنس، ولا يمكن مطلقا أن يفهم المراد منها من غير أن يستحضر صورة لواحد - أي واحد - تنطبق عليه.

مثال ذلك كلمة (أسامة) ، فإن معناها (أسد) لكن لا يدرك العقل معنى أسامة إلا مصحوبة بصورة أسد، فالحقيقة الذهنية هنا ليست مجردة من صورةِ فرد، وإنما يلازمها حتما صورةٌ تنطبق عليه، وكذلك كلمة (ثعالة) فإن معناها ثعلب، ولكن العقل لا يفهم هذا المعنى منعزلا ولا منفصلا عن مصاحبة صورةٍ لثعلب، وذلك على خلاف كلمة: أسد وثعلب وأشباههما، وبعبارة أخرى: كلمة أسد وثعلب وأشباهها تدل في عالَم الحس والواقع على مئات وآلاف من ذلك الحيوان المتوحش، فإذا تخيلنا صورةً ذهنية لواحدٍ من فصيلة الأسد - مثلا - وقد رَسَم العقل تلك الصورةَ في دائرته، بحيث جعلها رمزا يدل على تلك الفصيلة، ووضعنا للرمز عَلَما خاصا به أي: اسما مقصورا عليه ليدل عليه، وينطبق على كل فرد من أفراد تلك الفصيلة، فإنَّ هذا العَلَم يسمى عَلَمَ الجنس، أي: علما يدل على ذلك الجنس، ويرشد لكل فرد من أفراده.

ومما يوضح هذا المعنى ويُقَرّبِه إلى الفهم (وإن كان ليس علمَ جنس) ما نعرفه في عصرنا الحالي من تمثال: "الجندي المجهول"، فإننا حين نسمع: "الجندي المجهول" يتجه عقلنا مباشرة إلى صورة ذلك الجندي، ويستحضر الذهنُ تمثالَه المعيَّن الذي يَرمُز له، وهو تمثال واحد، ورمز مفرد، ولكنه ينطبق في عالم الحس والواقع على الآلاف من الجنود

المجهولين، ويجب أن ننتبه إلى أن ذلك الفرد القتيلَ غيرُ معيَّن، وأنه شائعٌ بين أفراد جنسه، فهو في المعنى كالنكرة، وفي هذا يقول بعض النحاة: إن عَلَم الشخص واقع على الأشخاص، كمحمد، وعلي، فالعلم فيه يخص شيئا بعينه، لا يشاركه فيه غيره، وعلم الجنس يخص كلَّ شخص من ذلك الجنس يقع عليه ذلك الاسم، نحو، أسامة، وثعالة، فإن هذين الاسمين يقعان على كل ما يقال له: أسد و ثعلب، وإنما كان العلم هنا للجنس ولم يكن كالأناسي لأن لكل واحد من الأناسي حالةً مع غيره، مِن بيع وشراء أو زراعة أو غير ذلك، فاحتاج إلى اسمٍ يَخُصُّه دون غيره، ليكون الاسم دليلا على صاحبه ومميزا له من غيره، وأما هذه السِّباع التي لا تثبت ولا تستقر بين الناس فلا تحتاج إلى أسماء أو ألقاب لتميز أفراد الجنس الواحد بعضها من بعض، فإذا لَحِقَها اسمٌ أو لقب لم يكن ذلك خاصا بفرد دون آخر، وإنما كان متجها لكل واحد من أشخاص ذلك الجنس، فإذا قلت: أسامة أو ثعالة، فكأنك قلت: هذا الضرب، أو: هذا الجنس الذي رأيته أو سمعت به من السباع وتخيلتَ صورةَ فردٍ منه وقتَ الكلام، فهذه الألفاظ معارف، إلا أن تعريفها أمرٌ لفظي، وهي من جهة المعنى نكرات، لشيوعها في كل واحد من الجنس وعدمِ انحصارها في شخص بعينه دون غيره، فكأن اللفظ موضوعٌ لكل شخص من هذا الجنس، فوَضْعُ اللفظ للفرد الشائع جعَله بمنزلة العَلَم، بالرغم من هذا الشيوع، ومراعاة الواقع الصريح في أن الفرد شائع غير معين جعله بمنزلة النكرة، ومن هنا كان لعلم الجنس اعتباران أحدهما: لفظي يُدخِله في عداد العَلَم، والعلم هو نوع من المعارف، والآخر معنوي يدخله في عداد النكرة[١٠٠٣].

(١٠٠٣) النحو الوافي ٢٨٩/١ – ٢٩٠ ، وقد قال الشيخ مصطفى الغلاييني: عَلَمُ الجنس نكرةٌ في المعنى، لأنه غير مختص بواحد من أفراد جنسه كما يختص علم الشخص، وتعريفه إنما هو من جهة اللفظ، فهو يُعامَل معاملةَ علم الشخص في أحكامه اللفظية، والفرق بينهما هو من جهة المعنى، لأن العلم الشخصي موضوعٌ لواحدٍ بعينه، والعلم الجنسي موضوع للجنس كلِّه، أما من جهة اللفظ فهو كعلم الشخص من حيث أحكامه اللفظية تماما، فيصح الابتداء به مثل "ثعالة مراوغ"، ومجيء الحال منه، مثل "هذا أسامة مقبلا"، ويمتنع من الصرف إذا وجد مع العلمية علة أخرى، مثل "ابتعد من ثعالة"، ولا يسبقه حرف التعريف، فلا يقال "الأسامة"، كما يقال "الأسد"، ولا يضاف، فلا يقال "أسامة الغابة"، كما تقول "أسد الغابة"، وكل ذلك من خصائص المعرفة، فهو بهذا الاعتبار معرفة. والفرق بينه وبين اسم الجنس النكرة، أن اسم الجنس نكرة لفظا ومعنى، أما معنًى فلعدم اختصاصه بواحد معيَّن، وأما لفظا فلأنه تسبقه "أل" فيعرف بها، ولأنه لا يُبتدَأ به ولا تجيء منه الحال، وأما علم الجنس فهو نكرة من حيث معناه، لعدم اختصاصه، معرفةٌ من حيث لفظه، فله أحكام العلم اللفظية كما قدمنا. ولا فرق بينه وبين المعرف بأل الجنسية من حيث الدلالة على الجنس برمته، ومن حيث التعريف اللفظي، تقول: "أسامة شجاع،

وما قرره عباس حسن هنا يَقرُب مما نقله القرافي في « شرح التنقيح » عن الخسروشاهي، فقد قال القرافي في « التنقيح » : العلم: هو **الموضوع لجزئيٍّ**، كزيد. ثم قال في شرحه: هذا هو **علم الشخص**، ويكون في الأناسي كزيد، والملائكة كجبريل، قال: وتجري الأعلام في الحيوان البهيمي نحو: داحس والغبراء للخيل، والبلاد كمكة، والجبال كأُحُد، والأنهار كالنيل، والبقاع كنجد وتهامة.

وأما **علم الجنس** كأسامة وثعالة فإنه **موضوع لكليٍّ بقيدِ تشخصه في الذهن**، فيصدق أسامة على كل أسد في العالم، وثعالة على الثعلب أين وجد، وكذلك جميعُ أعلامِ الأجناس، وقد ذكر منها صاحب المفصل جملا كثيرة.

وتحرير الفرق بين علم الأجناس وعلم الشخص، وعلم الجنس واسم الجنس، وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب، وكان الخسروشاهي يقرره ولم أسمعه من أحد إلا منه، وكان يقول: ما في البلاد المصرية من يعرفه، وهو: أن الوضعَ فرعُ التصور، فإذا استحضر الواضع صورةَ الأسد ليضع لها، فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد، فإن هذه الصورةَ واقعةٌ في نفس الواضع وفي هذا الزمان، ومثلُها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر، والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد، فهذه الصورةُ جزئيةٌ من مطلق صورة الأسد، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس، أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس، وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم، بسبب أنا إنما أخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات، فتنطبق على الجميع، فلا جرم يصدق لفظ الأسد وأسامة على جميع الأسود لوجود المشترَك فيها كلِّها، فيقع **الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس** بخصوص الصورة الذهنية.

والفرق بين علم الجنس وعلم الشخص: أن علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني[١٠٠٤].

كما تقول: "الأسد شجاع"، فهما نكرتان من جهة المعنى، معرفتان من جهة اللفظ، فعلم الجنس عند التحقيق كالمعرَّف بأل الجنسية من حيث المعنى والاستعمال اللفظي اهـ. من جامع الدروس العربية (ص ١١٣ - ١١٤)

(١٠٠٤) شرح التنقيح ٣٤/١ – ٣٦

وقد قال الإسنوي بعد تقريره لعين ما قرره القرافي: إذا تقرر هذا فنقول: اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي، وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن، وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي اهـ. نهاية السول ٢٠١/١

قال العلامة ابن عاشور محشيا على كلام القرافي: أتى في التفرقة بينهما بما لا يزيد على الإقناع، فإن التفرقة بمعرفة تصور الواضع عند وضعه تستدعي البحثَ عن ضمير الواضع، وتَنقُلنا بعد تحقق مراده إلى البحث عن سبب اختلاف تصوره مع كون الموضوع له واحدا في الخارج.

ثم أي معنى يعقل لوضع اسم أسد للصورة التي في ذهن غير الواضع، فإن أراد به أنه موضوع للماهية المعروفة لكل أحد فهل الصورة التي في ذهن الواضع ووَضَع لها لفظ أسامة إلا مثالٌ منها أي الماهية، فلم يبق من فرق بين اللفظين أسد وأسامة من جهة المعنى الموضوع له خصوصا.

وقد زاد فقال: إن الصورة من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم، فإنه صريح في أن هاته الصورة صورة الماهية، وإنما جزئيتها وكليتها باعتبار كونها في ذهن واحد أو في أذهان كثيرة، على أن تسليمَ كون تعدد الحصول في الأذهان مما يؤثر جزئية أو كلية دونه خرط القتاد، لأن الكلي هو المفهوم الذي لم تعتبر فيه المشخصات، والجزئي بخلافه، فهو نسبة من المفهوم وأفراده.

وإذا ثبت كون اللفظين موضوعين لما يشمَل كلَّ أسد في العالم بطل الفرق من جهة المعنى بعد طول العناء وإطناب العبارة، ولَزِم الرجوع إلى التفرقة اللفظية.

ولم أَرَ أحدًا حاول إفهامَ التفرقة بين هذين العلمين وبلغ لما أراد، فالذي يبدو في تحقيق الفرق بين اسم الجنس وعلمه على وجهٍ أنسبَ بثبوت اختلاف الأحكام اللفظية الثابتة لهما أنه **النظر لشرط الواضع**، وذلك أن ثمة وضعا، وشرطا، واستعمالا على مقتضاهما، فالواضع لما وضعَ الأسدَ وضعه اسما لهذا الجنس أي: للماهية كلِّها باعتبار أفرادها، ليطلق على كل واحد من الأفراد أو على نفس الماهية عند تعريفه بلام الحقيقة، ولم يشترط شيئا في صحة استعماله فيما ذكر، ولما وضع لفظ أسامة وضعه ليُستعمل عَلَما على فردٍ مخصوصٍ من أفراد الأسد بعد تعيينه عند المتكلم ووضعٍ له جديد وهو قصد المتكلم لتمييز هذا الفرد عن غيره من أفراد الماهية بجعل اللفظ دليلا عليه دونها، كما وضع لفظ آدمَ مثلا ليدل على فرد معين من جنس الإنسان بعد تعيينه ووضعٍ جديد من مسميه، فعلم الجنس وعلم الشخص سِيَّانِ في المعنى واللفظ، وعلم الجنس واسم الجنس مختلفان اختلافَ النكرة والعَلَم بحسب شرط الواضع في الإطلاق، وإنما لما كانت أفرادُ الأسد مما لا يُعرَف بعينه لضعف مشخصاتها بتشابه أفرادها كان وضع العَلَم لها

مؤقتا بحال حضورها بمرأى من المتكلم أو عند حديثه عنها حاكيا لمرآها، بخلاف أعلام الأناسي فإنها تدوم معها لأن الحاجة إلى تمييز المسمى بها عمَّن سواه دائمةٌ مادام المسمى موجودا، وهو فرق لا يترك للاشتباه بعد اليوم مسلكا إلى الأذهان[١٠٠٥].

اسم الجنس هو المطلق عند الأصوليين

قال التهانوي: المراد باسم الجنس: ما دل على نفس الذات الصالحة لأن تَصدُق على كثيرين من غير اعتبار وصفٍ من الأوصاف، والمراد بالذات ما يستقل بالمفهومية[١٠٠٦].

وقد قال صاحب المراقي:

وما على الذات بلا قيدٍ يدل ... فمطلق وباسم جنس قد عُقِل

قال في « نثر الورود » : يعني أن المطلق الذي هو اسم الجنس هو: اللفظ الدال على الماهية بلا قيد، أي من غير تقييد بوحدة أو تعيين خارجي أو ذهني، لأنه إن قُيِّد بوحدة صار النكرة، وإن قيد بتعيين خارجي صار المعرفة كالمعرَّف بأل العهدية، وإن قيد بتعيين ذهني صار عَلَم الجنس[١٠٠٧].

وقد قال القرافي: الأمر المشترك هو الحقيقة الكلية الموجودة في أفراد عديدة، كالرقبة بالنسبة إلى أفراد الرقاب، والحيوان بالنسبة إلى جميع الحيوانات، ومطلق الإنسان بالنسبة إلى أشخاصه، وكل مطلق فهو من هذا القبيل، ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة، وضابطه عند أرباب المعقول: ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، ومرادهم بذلك ما ذكرته[١٠٠٨].

وقال الإسنوي: فأما الكلي أي: بالياء في آخره، فهو المعنى الذي يشترك فيه كثيرون، كالعلم والجهل والإنسان والحيوان، واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا[١٠٠٩].

فالمطلق عند الأصوليين هو: اللفظ الموضوع لمعنى كلي بلا قيد، نحو: رجل[١٠١٠].

قال ابن عاشور: المراد بالمعنى الكلي ما يشمل معنى لام الطبيعة، فنحو (الزنا) مطلق، ونحو (طالق) مطلق، فهو يساوي النكرةَ ويساوي مدخولَ لامِ الحقيقة.

(١٠٠٥) حاشية التنقيح ٣٥/١ - ٣٧

(١٠٠٦) كشاف اصطلاحات الفنون ١٦١/١

(١٠٠٧) نثر الورود ٣٢٠/١

(١٠٠٨) الفروق ٢٨٦/١

(١٠٠٩) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص ٢٩٧ - ٢٩٨)

(١٠١٠) شرح التنقيح مع حاشية التنقيح ٤٤/١

قال: وهذا وجهُ الجمعِ بين كلامَي ابنِ الحاجب والسبكي فيما أرى[١٠١١].

قلت: لأن ابن الحاجب في مختصره جعل المطلق والنكرة بمعنى واحد، فقال في تعريف المطلق: ما دل على شائعٍ في جنسه.

قال ابن السبكي في « شرح المختصر » : قوله (شائع) أي: لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين، وقوله (في جنسه) أي: له أفرادٌ بمثاله.

وهذا الحد يتناول اللفظَ الدال على الماهية من حيث هي، والتي دلت على واحدٍ غيرِ معيَّن، وهي النكرة، لأنها أيضا: لفظٌ دال على شائعٍ في جنسه، فكأنه لا يفرق بين المطلق والنكرة.

وقد سبقه الآمدي إلى هذا فقال: المطلق: النكرة في سياق الإثبات.

والصواب أن بينهما فرقا، فالمطلق: ما دل على الماهية من حيث هي، والنكرة: ما دل على وحدة غير معينة.

قال: وأما قوله: (ما دل على شائع) ، وكذا قولنا: (ما دل على الماهية) ، فتخرج بهما المعارف كـ : زيد، ونحو: كل رجل ونحوه، لاستغراقها وعمومها، والمطلق غير عام[١٠١٢].

رسم النكرة

قال عباس حسن في النكرة: هي: اسم يدل على شيء واحد، ولكنه غير معين، بسبب شيوعه بين أفراد كثيرة من نوعه تُشابهُه في حقيقته، ويصدق على كلٍّ منها اسمُه، وهذا معنى قولهم: (النكرة شيء شائع بين أفراد جنسه) [١٠١٣].

قال القرافي: إن النكرة إنما كانت نكرةً لأن مسماها كليٌّ مشترَك فيه بين أفرادٍ غيرِ متناهية لا يختص به واحدٌ منها دون الآخر[١٠١٤].

وفي « نشر البنود » : **النكرة** هي: لفظ دال على واحدٍ شائعٍ في جنسه، أي: في أفراد جنسه بمعنى صدقه بكل واحد منها على البدل، والمراد بالوحدة الشائعة فردية معنى

(١٠١١) حاشية التنقيح ٤٤/١

(١٠١٢) رفع الحاجب ٣٦٦/٣ - ٣٦٧

(١٠١٣) النحو الوافي ٢٠٨/١

(١٠١٤) شرح التنقيح ٣٨/١ – ٣٩

اللفظ المنتشرة، فيشمل المثنى والمجموع أيضا إذ المعنى كل منهما فردية لدلالة الأولى على شيئين منتشرين ودلالة الثاني على أشياء منتشرة[١٠١٥].

وتقابل النكرةَ المعرفةُ، قال في « جامع الدروس العربية » : المعرفة: اسمٌ دل على معين، كعمر ودمشق وأنت، والنكرة: اسم دل على غير معين كرجل وكتاب ومدينة[١٠١٦].

وقد قال السعد: والأحسن في تعريفهما ما قيل: إن المعرفة: ما وضع ليُستعمَل في شيءٍ بعينه، والنكرة: ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه.

قال: فالمعتبر في التعين وعدمِه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ، ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع، ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى – يعني صدر الشريعة - ، لأنه إذا قال: جاءني رجل، يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ[١٠١٧].

وقد ذكر عباس حسن أن المحققين من علماء النحو انتهوا إلى أن العلامة الوافية بالميز بين النكرة والمعرفة هي استقصاء المعارف، وما يكون خارجا من دائرتها فهو النكرة حقا، لأن الوصولَ إلى النكرة من غير هذا الطريق غير مضمون فوق ما فيه من عسر وتكلف[١٠١٨].

والمعارف سبعة: الضمير، والعَلَم، واسم الإشارة، والاسم الموصول، والاسم المبدوء بـ(أل) المُعَرِّفة، والمضاف إلى معرفة، والمنادى المقصود بالنداء[١٠١٩].

النكرة واسم الجنس

قال في « النحو الوافي » : والنكرة تسمى أيضا اسمَ جنس عند جمهرة كبيرة من النحاة لا ترى فرقا بينها وبين اسم الجنس، فإن كان لمعين فهي: النكرة المقصودة، وإن كانت لغير معين فهي: النكرة غير المقصودة.

قال: وفي هذا الرأي تخفيف وتيسير من غير ضرر، فيحسن الأخذ به.

(١٠١٥) نشر البنود ٢٦٥/١

(١٠١٦) جامع الدروس العربية (ص ١٤٧)

(١٠١٧) التلويح ٦١/١

(١٠١٨) النحو الوافي ٢١٠/١

(١٠١٩) جامع الدروس العربية (ص ١٤٧) ، وانظر النحو الوافي ٢١١/١

أما غير هؤلاء فيرون فرقا بينهما، وحاصله كما قال عباس حسن: أن النكرة هي نفسُ الفردِ الشائع بين أشباهه، وهي المدلول الحقيقي المرادُ من اللفظ، وليست معناه الخياليَّ المجردَ القائم في الذهن، وأما اسم الجنس فهو الاسم الموضوع لذلك المعنى الذهني المجرد، ليدل عليه من غير تذكر في الغالب بين اللفظ ومدلوله الحقيقي، فكلمة: رجل مثلا، إن أريد منها الجسم الحقيقي المعروف، المكوَّن من الرأس، والجذع، والأطراف فهي: النكرة، وتنطبق على كل جسم حقيقي به تلك الأجزاء الثلاثة بفروعها، أمَّا إن أريد منها المعنى القائم في الذهن لكلمة: رجل، وهو المعنى الخيالي الذي يخلقه العقل، ويتصوره بعيدا عن صورة صاحبه وعن استحضارِ هيئةِ فردٍ من الأفراد التي تنطبق عليها تلك الصورة فهي: اسم الجنس، ومدلوله هو: المعنى المجرد، أو: الحقيقة الذهنية المجردة، أو: المعنى الخيالي العام.

ويوضحون ذلك بأن المعنى المجرد، أو: الحقيقة الذهنية المجردة، أو المعنى الخيالي العام متعدد الأصناف في داخل الذهن، فلا بد أن يكون لكل صنف اسم يميزه من الآخر، فتلك الأصناف الذهنية التي هي المعاني المجردة تسمى: الأجناس، ويسمى الذي يميز كل واحد اسما للجنس أو: اسم الجنس، أي: الاسم الموضوع لهذا الجنس، ليفرق بينه وبين جنس آخر، كما وضع رجل اسما للصنف المعروف من المخلوقات، ليتميز من صنف آخر كالشجر، والطيور.

قال: فاسم الجنس اسم موضوع ليدل على معنى ذهني واحد، ولكنه معنى عام، له أفراد حقيقية، كثيرة في خارج الذهن، وهذا معنى تعريفهم أنه يدل على الماهية بغير نظر إلى أفرادها غالبا، يريدون بالماهيةِ الحقيقةَ الذهنية المجردة أو: المعنى العقلي الخالص، وبذلك الاسم تتميز المعاني الذهنية بعضها من بعض، أي: يتميز جنس من باقي الأجناس الأخرى.

من كل ما تقدم نعلم أن اسم الجنس عندهم هو اسمٌ للمعنى الذهني المجرد، وأن النكرة هي مدلولُه الخارجي الذي ينبطق عليه ذلك المعنى فعلا، أي: هي نفس الفرد الشائع. إلخ.

هذا هو الفرق بينهما عند من يراه، وهو فرق فلسفي متعب في تصوره، ليس وراءه فائدة عملية[١٠٢٠].

(١٠٢٠) النحو الوافي ١/٢٨٨ - ٢٨٩

عود إلى كلام ابن السبكي في الفرق بين المطلق والنكرة

فإن ابن السبكي لما فرق بين المطلق والنكرة في شرح مختصر ابن الحاجب قال: وعلى هذا أسلوبُ المنطقيين والأصوليين والفقهاء(١٠٢١).

وقد نقل المحلي كلام ابن السبكي هذا في شرحه على جمع الجوامع، فقال العطار في حاشيته: (قوله: أسلوب المنطقيين) فيه أن المناطقة لا بحث لهم عن المطلق والنكرة(١٠٢٢)، وإنما غاية أمرهم أنهم يقولون في مبحث القضايا: إن موضوعَ القضية إن كان المراد به الماهية من حيث هي كانت طبيعية، وإن كان المراد به الماهية من حيث تحققها في بعض الأفراد كانت جزئية، ولا بحث لهم عن مدلول النكرة ما هو، ولا المطلق ما هو، وأسلوبُهم هذا لا يخالف فيه ابنُ الحاجب والآمدي والأصوليون، فإن ابن الحاجب والآمدي من أئمتهم، فلا يُرَدُّ عليهما بكلام غيرهما، على أن الأصوليين وقع الاصطلاح منهم على كلٍّ من الطريقتين، وقد أوضح هذا المقامَ العلامةُ طاش كبرى - رحمه الله تعالى - حيث قال في رسالته التي ألَّفها في بيان أقسام النظم: إن المطلق موضوع للماهية من حيث هي هي، ولكن لَمَّا كان إجراءُ الأحكام عليه في ضمن الأفراد، ويطلق عليه بهذا الاعتبار الحصة، عرفوه بأنه: ما دل على شائعٍ في جنسه، وأرادوا بذلك كونَه حصةً محتمِلة على سبيل البدل لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين، وأرادوا بالاحتمال إمكانَ صدقِها على كلٍّ من تلك الحصص، وما يقال: إن في إطلاق الحصة تنبيها على رد ما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يطلق على الحقيقة من حيث هي هي، وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات، فمدفوع بأن ما ذكره القوم هو حالة اعتبار الوضع، والتعريف المذكور إنما هو باعتبار حالة وجوده في ضمن الأفراد لترتب عليه الأحكام، ولا تنافي بين الاعتبارين، والفائدة في وضعه لمطلق الحقيقة هي التنبيه على أن الحكم الوارِدَ عليه غيرُ مختص بالبعض ولا عامٌّ للكل، وحاصله تمكن المأمور من الإتيان لفرد منها أي فرد كان، وإن حصل التعيين والشروع من خارج، مثلا: الأمر المطلق يقتضي في نفسه وجوبَ الماهية فقط، ولا يقتضي التكرار والفور والتراخي إلا من خارج، وقد يُعَرَّف المطلق بما يندرج تحت أمرٍ مشترك من غير تعيين، وأرادوا بالأمر المشترك المفهومَ المطلق باعتبار الوجود بما يندرج تحته الحصص المذكورة اهـ.

(١٠٢١) رفع الحاجب ٣٦٧/٣

(١٠٢٢) زهران: قوله (فيه أن المناطقة الخ) أي: فيه نظرٌ قضيتُه أن المناطقة الخ.

قال العطار: وبه تعلم ترجيحَ ما ذكره ابن الحاجب والآمدي وأن ما قالاه هو الموافق لأسلوب الأصوليين، لأن كلامهم في قواعد استنباط أحكام أفعال المكلفين، والتكليفُ متعلِّق بالأفراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية، فتدبر[١٠٢٣].

وحاصل الترجيح أن متعلَّق الحكم هو الفرد الذي تصدق عليه الماهية والمفهوم لا الماهية من حيث هي، ولما كان بحث الأصولي في كيفية استفادة الأحكام من الأدلة، فإن نظره متجه للأفراد لا المواهي من حيث هي، وبالنظر إلى هذه الجهة لا فرق بين المطلق والنكرة، وأما من فرَّق فقد نظر إلى أمر اعتباري زعم أن الواضع قد لاحظه عند وضعه، وحاصله كما قرر المحلي أنه إن اعتبر في اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمي مطلقا واسمَ جنس أيضا، أو مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة[١٠٢٤].

قال العطار: قوله: (إن اعتبر إلخ) أي: اعتبره الواضع، كذا قال الناصر، وقد يقال: اعتبار الواضع لا دليل عليه، لأنه أمر خفيٌّ لا يُطَّلَع عليه، فلا دليل للمصنف على التفرقة بين النكرة والمطلق، فالأوفق بالنظر مذهبُهما – يعني الآمدي وابن الحاجب - [١٠٢٥].

وقد قال العلاءُ البخاري في « التحقيق شرح الحسامي » : والأظهر أنه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الأصوليين إذ تمثيلُ جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يُشعِر بعدم الفرق بينهما انتهى. قال التهانوي: فالحق أن المطلق موضوع للفرد. قيل: وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات، للقطع بأن المراد بقوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) ، تحريرُ فردٍ من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض. فالمراد بالمتعرض للذات على هذا: الدالُّ على الذات أي: الحقيقة باعتبار التحقُّقِ في ضِمْن فردٍ ما، فعلى هذا المطلقُ من قبيل الخاص النوعي، وإلى هذا - أي: إلى كون المطلق موضوعا للفرد - ذهب المحقق التفتازاني وابن الحاجب[١٠٢٦].

وقد ذكر المحلي أن ما قرره الآمدي وابن الحاجب من عدم الفرق بين المطلق والنكرة: موافق لكلام أهل العربية، قال العطار: إذ لا دليل في كلامهم على هذا

(١٠٢٣) حاشية العطار على شرح المحلي ٨١/٢ - ٨٢

(١٠٢٤) انظر شرح المحلي ٨٢/٢

(١٠٢٥) حاشية العطار ٨٢/٢

(١٠٢٦) كشاف اصطلاحات الفنون ١٥٦٨/٢

الفرق[١٠٢٧]. قال في « نثر الورود » : وعليه عامة النحويين، لأن الموجود في الخارج هو الفرد، والماهية الذهنية لا وجود لها في الخارج[١٠٢٨].

على أنه قد يقال: لا ذكر للمطلق عند النحاة، فالمطلق مصطلح أصولي.

المراد من اسم الجنس والمطلق والنكرة عند الاستعمال هو الفرد

أما **اسم الجنس**، فقد قال الشريف الجرجاني في « حاشية المطول » : واعلم أن أسماء الأجناس أكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النِّسَب والأحكام، ولما كان أكثر الأحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على الماهيات من حيث إنها في ضمن فردٍ منها، لا عليها من حيث هي، فُهِم بقرينة تلك الأحكام مع أسماء الأجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة، وصار اسم الجنس إذا أطلق وحدَه يتبادر منه الفردُ إلى الذهن لإلْفِ النفسِ بملاحظته مع ذلك الاسم، كأنه دال على معنى الوحدة[١٠٢٩].

وأما **المطلق**، فقد قال السعد في « التلويح » : (قوله إن أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق) مُشعرٌ بأن المراد في المطلق نفسُ المسمى دون الفرد، وليس كذلك، للقطع بأن المراد بقوله تعالى (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) تحرير فردٍ من أفراد هذا المفهوم غير مقيَّد بشيء من العوارض[١٠٣٠].

وأما **النكرة**، فقد علَّق ابن الشاط على قول القرافي في « الفروق » (ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة) بقوله: هذا الإطلاق ليس بصحيح، بل الصحيحُ التفصيل، فإن النكرة في اللسان العربي على ضربين:

الأول: نكرة يراد بها الحقيقةُ المشتركة بين الأشخاص كما في قولهم: تمرةٌ خير من جرادة، وهذا الضرب **قليل في الاستعمال**.

الثاني: نكرة يراد بها فردٌ مُبهَم من الأشخاص التي فيها الحقيقة كما في قول القائل: اشتر ثوبا، وهذا الضرب **يكثر في الاستعمال**.

فإن أراد الأول فمراده صحيح، وإلا فلا[١٠٣١].

(١٠٢٧) حاشية العطار على شرح المحلي ٨٢/٢

(١٠٢٨) نثر الورود ٣٢١/١

(١٠٢٩) كشاف اصطلاحات الفنون ١٩١/١

(١٠٣٠) التلويح للسعد ٦٠/١

(١٠٣١) إدرار الشروق على أنوار الفروق لابن الشاط المطبوع مع الفروق ١٥٢/١ ، دار: عالم الكتب.

وعلى هذا فلا فرق في الاستعمال بين اسم الجنس والمطلق والنكرة، فالمقصود في كلٍّ الفردُ لا الحقيقة من حيث هي، غير أن المطلق أعم مطلقا من النكرة لأنه يشمل مدخولَ لام الطبيعة كما تقدم في كلام ابن عاشور، وهو معرفة لا نكرة، وعليه فكل نكرة مطلق ولا عكس.

وهكذا النسبة بين اسم الجنس والنكرة، ففي كشاف التهانوي في بحث اسم الجنس: وهو أعم مطلقا من النكرة، لأنه قد يكون نكرةً كرجل، وقد يكون معرفةً كالرجل، والنكرة لا تكون إلا اسمَ جنس[١٠٣٢].

وأما النسبة بين اسم الجنس والمطلق فهي الترادف، والعلم عند الله تعالى.

تنبيه: في كشاف التهانوي: قال الأصوليون: المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، ويقابله المقيَّد وهو: اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة[١٠٣٣].

قلت: مرادهم بالمطلق: اللفظ المتعرض للذات عاريةً عن القيد المذكورِ في اللفظ المقيد، لا عاريةً عن كلِّ قيد، لأن لفظ المطلق يُستعمل عند الحمل - أعني حمل المطلق على المقيد - بإزاء المقيد، فلا بد من ملاحظة الوصف المذكور في المقيد عند ذكر المطلق، أي: هو مطلق عن ذاك القيد، لأن النظر للمطلق من حيث إطلاقه عن القيد المذكور في المقيد هو المحقق للغرض وهو حمله على المقيد، قال السعد: معنى حمل المطلق على المقيد: تقييدُه بذلك القيد[١٠٣٤]. أي: القيد الزائد الذي عرت عنه الذات المدلولُ عليها باللفظ المطلق. فتأمل.

وانظر قول ابن تيمية: إذا قال العلماء: مطلق ومقيد، إنما يعنون به مطلقا عن ذلك القيد، ومقيدا بذلك القيد، كما يقولون: الرقبة مطلقةٌ في آية كفارة اليمين، ومقيدة في آية القتل، أي: مطلقة عن قيد الإيمان، وإلا فقد قيل: فتحرير رقبة، فقيدت بأنها رقبة واحدة وأنها موجودة وأنها تقبل التحرير[١٠٣٥].

(١٠٣٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١٩١/١

(١٠٣٣) السابق ١٥٦٧/٢

(١٠٣٤) التلويح ١١٩/١

(١٠٣٥) مجموع الفتاوى ١٠٧/٧

ولهذا قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وقد يكون اللفظ مقيدا من جهة ومطلقا من جهة أخرى، كقوله: (رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) فهي مقيدةٌ بالإيمان مطلقةٌ بالنسبة إلى السلامة وسائر الأوصاف[١٠٣٦].

وبالتأمل يتبين أن المطلق عند الأصوليين ليس هو الكلي عند المناطقة، بل المطلق عند الأصوليين هو اللفظ الدال على ذاتٍ باعتبار قيدٍ أرسِلت عنه، فمهما تجد من قيد انفكت عنه الذات، فلك أن تصفها بذلك الاعتبار بأنها مطلقة، أي: عن ذاك القيد، ولا يستلزم وصفُ الإطلاق عندهم البتة الانفكاكَ عن كل قيد، فقد تكون الذات مطلقة مقيدة باعتبارين اثنين، فإذا قلت: رأيت سيارة حمراء مثلا، فالسيارة مقيدة بأنها حمراء، لكنها مطلقة عن التقييد بأنها حديثة أو قديمة، فهي من هذه الجهة مطلقة، وقس على هذا.

وأما الكلي فهو المفهوم القابل للشركة المتعقل في الذهن المجردُ عن كل المشخصات الخارجية، وهذا محله الفلسفة التي تبحث في المعقولات، واستعمال كلمة المطلق بمعنى الكلي جار عند المتكلمين، فأرى أن الاشتباه حصل من هذه الجهة، أعني جهة الاشتراك اللفظي لكلمة "مطلق" بين معناها عند المتكلمين ومعناها عند الأصوليين، فاختلط هذا بذاك. هذا والله تعالى أعلم بالصواب.

المقيد

وأما المقيد فهو المقابل للمطلق، قال ابن عاشور: هو ما دل على الماهية بقيدٍ من أنواعها أو أحوالها، نحو: طالق ثلاثا، وزنا المحصن.

وبهذا فارق القيدَ المأخوذَ في العام، لأنه قيد لاستيعاب أفراد الماهية فافهم[١٠٣٧].

يريد أن المقيد عندهم ليس المراد به كل ماهية مقيدة بقيدٍ ما، وإنما المراد بقيد مخصوص، هو ما ذكره.

قال ابن بدران: اعلم أن المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منهما في الأشخاص، يقال: رجل أو حيوان مطلق إذا خلا من قيد أو عقال أو شكال، ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه، فإذا قلنا: أعتق رقبة، فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوعَ الحيوان

(١٠٣٦) مذكرة أصول الفقه (ص ٣٦٢)

(١٠٣٧) حاشية التنقيح ٤٤/١ - ٤٥

المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه، وإذا قلنا أعتق رقبة مؤمنة كانت هذه الصفة لها كالقيد المميِّز للحيوان المقيَّد من بين أفراد جنسه ومانعة لها من الشيوع، كالقيد المانع للحيوان من الشيوع بالحركة في جنسه[(١٠٣٨)].

وقال ابن عاشور: التقييد هو تقليل الاشتراك من مدلول اللفظ المطلق بقيدٍ يذكر معه أو مع نظيره أو مع ما يشبهه ولو في الجملة، لكن مع اختلاف موردهما، فذِكْره معه نحو: رقبة مؤمنة، ولا تجر ثوبك خيلاء، وذكره مع نظيره كتقييدنا رقبةَ كفارةِ القتل بالإيمان لأن الإيمان قيدٌ مع نظيرها وهو رقبةُ الظهار، ويشمل النظيرُ المرادفَ، وذكره مع شبيهه نحو تقييد الشاهد بالعدالة وعدمُ تقييد الرقبة بالعدالة، وهي شبيهة بالشاهد في كونها ذاتا معلَّقا بها تسديدُ واجبٍ شرعي، وقولنا مع اختلاف موردهما لإخراج الزيادة على النص، وهي أن يُروى حديثٌ في موضعٍ مطلقا ثم يرويه راوٍ آخرُ أو راويهِ في موضعٍ آخرَ مقيَّدا، مثل: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله، وروي: فليغسله سبعا، وروي: إحداهن بالتراب، فهذا مورده واحدٌ، وإنما اختلفت الروايات[(١٠٣٩)].

قال في « نشر البنود » : تنبيه: قال الأُبِّيُّ - بضم الهمزة وتشديد الباء نسبة إلى أبة قرية من أعمال تونس - : إن الإطلاق والتقييد إنما هو في حديثين، أما في حديث واحد بطريقين فمن زيادة العدل، وهي مقبولة اتفاقا[(١٠٤٠)] إذا عُلِم تعدد المجلس أو جهل على طريقة الأبياري اهـ [(١٠٤١)].

قال القرافي: **فائدة:** الإطلاق والتقييد اسمان للفظ دون المعنى، فهما من أسماء الألفاظ[(١٠٤٢)].

وهذا مما يفرق به أيضا بين المطلق والكلي، فالمطلق عند الأصوليين مسماه اللفظ، والكلي عند المناطقة مسماه المعنى.

(١٠٣٨) نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٤٣

(١٠٣٩) حاشية التنقيح ٢/٢٩

(١٠٤٠) القول بقبول زيادة الثقة ليس قاعدة مطردة، والمسألة لها اتصال بمبحث العلل في مصطلح الحديث، ولابن القيم في ذلك كلام نفيس في رسالة الفروسية، ولهذه القاعدة أيضا اتصال بما ذكرناه آخر المبحث الثاني من نقد طريقة أخذ الأصول من الفروع. (زهران)

(١٠٤١) نشر البنود ١/٢٦٧

(١٠٤٢) شرح التنقيح ٢/٤٠

فائدة ثانية: قال القرافي: التقييد والإطلاق أمران إضافيان، فرُبَّ مطلقٍ مقيدٌ بالنسبة، ورب مقيدٍ مطلقٌ، فإذا قلتَ: حيوان ناطق، فهذا مقيد، وإذا عبرت عنه بإنسان صار مطلقا، وإذا قلت: إنسان ذكر، كان مقيدا، وإذا عبرت عنه برجل صار مطلقا، وكذلك ما من مطلق إلا ويمكن جعلُه مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزأين بلفظين، وما من مقيد إلا ويمكن أن يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا إلا ما يندر جدا كالبسائط[١٠٤٣].

قلت: والفائدة الثانية تشهد للأولى، لأن الحكم بالإطلاق والتقييد هو على اللفظ، وأما المعنى فواحد كما هو ظاهر من الأمثلة.

العام

قال ابن عاشور: اعلم أن اللفظ العام من قبيل المقيَّد، فإنَّ العموم ضَرْبٌ من ضروب التقييد، إذ هو تقييد الماهية بالشمول، **وقد يكون عاما ومطلقا باعتبارين،** فبالنظر إلى استيعاب الأفراد هو عام، وبالنظر إلى مسمى اللفظ وهو الماهية المستوعبة هو مطلق نحو: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) ، فإنه عام في جميع الوجوه والأيدي، لأنه جمعٌ تَعرَّف بالإضافة، وهو مطلق فيما يراد من الوجه واليد، وهذا النوع نبَّه إليه المصنف – يعني القرافي - ... وهو تنبيه حسن قال إنه لم ير من تعرَّض له[١٠٤٤].

قال في « نشر البنود » : اللفظ الواحد قد يوصف بالإطلاق والعموم من جهتين، فيثبت له أحكام الإطلاق من جهته وأحكامُ العموم من جهته، كلفظ الأيدي في الآية، فإنه مطلقٌ من جهة مقدار اليد عامٌّ في أفرادها، وإنما كان مطلقا لأن الشارع أطلقها أي اليد في مواضع مع إرادة جميعها إلى المنكب تارة وبعضها أخرى[١٠٤٥].

قلت: وهذا يشهد لما قررناه من كون المطلق ليس هو الكلي، فالكلي هو الماهية المجردة عن كل قيد، والعام كما قال ابن عاشور فيه قيد للماهية بالشمول، ومع ذلك يصدق وصفها بالإطلاق لكن من جهة أخرى.

وهذا أيضا يُنبئك عما في قول ابن السبكي السالف (والمطلق غير عام) .

(١٠٤٣) السابق ٤٥/١

(١٠٤٤) حاشية التنقيح ٣٢/٢

(١٠٤٥) نشر البنود ٢٦٨/١

ثم **العام في عرف الأصوليين**: كلام مستغرِق لجميع ما يصلُح له بحسب وضعٍ واحدٍ دفعةً بلا حصرٍ من اللفظ[١٠٤٦].

فخرج بقولهم: (مستغرق لجميع ما يصلح له) ما لم يَستغرِق نحو: بعض الحيوان إنسان.

وخرج بقولهم: (بحسب وضع واحد) المشترك كالعين، فلا يسمى عاما بالنسبة إلى شموله الجاريةَ والباصرة، لأنه لم يُوضَع لهما وضعا واحدا، بل لكل منهما وضعٌ مستقِل[١٠٤٧].

وخرج بقولهم: (دفعة) النكرة في سياق الإثبات كرجل، فإنها مستغرقة، ولكن استغراقها بدليٌّ لا دفعة واحدة.

وخرج بقولهم: (بلا حصر من اللفظ) لفظ عشرة مثلا، لأنه محصور باللفظ، فلا يكون من صيغ العموم، على رأي الأكثرين[١٠٤٨].

قال السعد: ومعنى كون الكثير غيرَ محصورٍ: أن لا يكونَ في اللفظ دلالةٌ على انحصاره في عدد معين، وإلا فالكثير المتحققُ محصورٌ لا محالة[١٠٤٩].

هذا وقد سلف في بحث الدلالة أن اللفظية الوضعية منها منحصرةٌ في المطابقية والتضمنية والالتزامية.

وقد أورد القرافي في « شرح التنقيح » سؤالا يُشكِل على هذا الحصر.

(١٠٤٦) مذكرة أصول الفقه (ص ٣١٨ - ٣١٩)

(١٠٤٧) قال السعد في حاشيته « التلويح » : قوله (وضعا واحدا) يُخرِج المشترَكَ بالنسبة إلى معانيه المتعددة. وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد، والأقرب أن يقال: هذا القيد للتحقيق والإيضاح، لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء، فإن قيل: المراد بالاستغراق أعمُّ من أن يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع وأسمائها مثل: الرجال والقوم، أو سبيل البدل كما في مثل: من دخل داري أولا فله كذا، والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل، قلنا: فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فإنها تستغرق كل فرد على سبيل البدل، فإن قيل: هي ليست بموضوعة للكثير، قلنا: لو سلم فإنما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فإنه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا اهـ . التلويح ٥٧/١

وقال السعد أيضا: إن المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل اهـ . التلويح ٥٩/١ ، وانظر مسألة عموم المشترك فيه أيضا ١٢٤/١

(١٠٤٨) مذكرة أصول الفقه (ص ٣١٩)

(١٠٤٩) التلويح ٥٨/١

قال: فإن قلت: فصيغةُ العموم مسماها كلية، ودلالتها على فردٍ منها خارجةٌ عن الثلاث، وهي وضعية، فإن صيغة المشركين تدل على زيد المشرك، وليس بالمطابقة، لأنه ليس كمالَ مسمى اللفظ، ولا بالتضمن لأن التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه، والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى صيغة العموم ليس كلا، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها في النفي أو النهي، فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفيُ جزئه ولا من النهي عن المجموع النهيُ عن جزئه بخلاف الأمر وخبر الثبوت، فحينئذ مسمى العام كلية لا كل، والذي يقابل الكليةَ الجزئيةُ لا الجزء، لكنهم قالوا في دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، وهذا زيد ليس جزءا، فلا يدل اللفظ عليه تضمنا، ولا التزاما لأن الفرد إذا كان لازمَ المسمى وبقية الأفراد مثله، فأين المسمى حينئذ، فلا يدل اللفظ عليه التزاما، فبطلت الدلالات الثلاث، مع أن الصيغة تدل بالوضع، فما انحصرت دلالات الوضع في الثلاث.

قلت: هذا سؤال صعب، وقد أوردته في « شرح المحصول » ، وأجبت عنه بشيء فيه نكادة، وفي النفس منه شيءٌ[١٠٥٠].

قال ابن عاشور: ملخص ما أجاب به في « شرح المحصول » أحدُ أمرين: إما أن لفظ الكلية موضوع للقدر المشترك بقيد التتبع للأفراد كلها فردا فردا فيكون قيد التتبع جزء ما وضع له اللفظ، وتتبع جميع الأفراد يدل على تتبع بعضها بالتضمن لأنه جزء جزء الموضوع له، وجزء الجزء جزء، فلا مانع من عَدِّ دلالة اللفظ عليه تضمنا. وأراد بالنكادة أن إطلاق التضمن على الدلالة على جزء الجزء غريب كما قاله. وإما أن يفسر الجزء بما يشمل الجزئي فيراد به البعض. ونكادة هذا مخالفته لإطلاقاتهم. وعلى الأمرين نكادة أخرى وهي أن تكون دلالة العام على أفراده بالتضمن مع أن الذهن إنما ينصرف عند سماعه إلى الأفراد كأنها الموضوع له لغة، وشأن دلالة التضمن أن لا تخطر بالأذهان إلا عند التنبيه أو البحث.

وغاية ما لاح لي في دفع هذا البحث أن صيغة العموم تطلق بمعنى القضية الكلية الدالة على حكم عام، وتطلق على الأدوات الموضوعة للعموم كما في قولهم: "ما" من صيغ العموم، سواء وقعت في قضية أم لا. فأما الإطلاق الأول نحو " كل عبد لي فهو حر " فقد نقل عن الأصفهاني في شرح المحصول أنه قال: هي في قوة صيغ متعددة وقضايا كثيرة

(١٠٥٠) شرح التنقيح ٢٨/١ - ٢٩

تؤول إلى معنى عبدي فلان حر وعبدي فلان حر اهـ ، فتكون موضوعة لكل واحدة من تلك الصيغ سواء انفردت أم اجتمعت، وذلك معنى قولهم " مدلول صيغة العموم كلية " أي: محكوم فيها على كلي لأنها كلي ولا كل. وأما الإطلاق الثاني أي اللفظ العام فهو اللفظ الكلي إما مفرد كالذي أو جمع كالمشركين، وكل ذلك كلي دال على كل واحد من جزئياته أو على كل واحد من الجموع التي يشملها اللفظ ليقيد الانحصار فهي دلالة مطابقة، غاية الأمر أن دلالة المطابقة قد تكون على واحدٍ بعينه كالأعلام والجزئيات، وقد تكون على واحد لا بعينه بل مع جواز الإطلاق على آخر كاسم الجنس والمشترك اللفظي، وكأن الموضوع له في اسم الجنس العنوان المعبر عنه بالفرد الدائر وإطلاق اسم الجنس على الفرد المشاهد أو المحكوم عليه إنما هو باعتبار كونه مظهرا لذلك العنوان، وقد تكون على واحد مع جواز غيره وإرادته معه كصيغ العموم واستعمال المشترك في معنييه والكناية، والكل مطابقة، نعم إن معنى المطابقة خفي في هذا القسم الثالث[١٠٥١].

تنبيه: قال ابن عاشور: البحث في العام عن ثلاثة أمور: العموم، واللفظ المستغرق وهو العام، والصيغ الدالة على العموم في ذلك اللفظ.

فأما الأول فهو: شمولُ جميعِ ما يصلُح اسمُ الجنس للدلالة عليه يحيث لا يبقى فردٌ من مدلوله[١٠٥٢]، لأن العموم في اللغة: الإحاطة والشمول، تقول: عممت الناس بالكرم.

والثاني: هو اسم الجنس الذي صار شاملا لجميع أفراده نصا لانضمامه إلى ما يدل على الشمول وضعا واستعمالا، فالاسم هو معروض العموم ومتعلقه على وزان متعلق معنى الحرف مع الحرف.

والثالث: هو القضية الدالة على ثبوت حكمِ محمولِها لسائر الأفراد الدال هو عليها فردا فردا.

فإذا تقرر هذا ظهر أن أبا الحسين والغزالي والبقية قصدوا إلى التعريف الثاني، وهو اللفظ الذي عرض له العموم، وزاد الغزالي والإمام والمصنف فأوهموا أن هذا اللفظ هو موضوعٌ للعموم، وهِمَّةُ الأصولي لا ينبغي أن تنصرف إلا لبيان معنى العموم، لأنه معنًى

(١٠٥١) حاشية التنقيح ٢٩/١ – ٣٠ ، وانظر الباجوري (ص ٤١ - ٤٢) ، وانظر أيضا الشرح الصغير للملوي مع حاشية الصبان (ص ٥٣ - ٥٤) ، وقد نقل كلامَهما القاسمي في شرح لقطة العجلان (ص ٨٠)

(١٠٥٢) قال ابن عاشور: معنى العموم: قضيةٌ كلية تَحْصُل لها الكلية من دخول "كل" ونحوها على طرفها اهـ . حاشية التنقيح ٢٣٠/١

يَعرِض للألفاظ كما يعرض لها مفهومُ المخالفة، أو لبيان صِيَغه للتنبيه على مواقعه كما ينبه على مواقع المفهوم، فأما الاشتغال بتعريف اللفظ العام فقليلُ الأهمية، لأنه ليس قسما مستقلا من الألفاظ بمعناه، بل عمومُه يحصُل له من غيره، وهو الصيغة، فليس هو مثل المجمل مثلا، إذ المجمل يعرِض له الإجمال من تلقاء دلالته على المعنى لا بواسطة غيره، لا سيما إذا انضم إلى بحثهم هذا ما يوهم أن العامَّ ضربٌ من ضروب الألفاظ في الوضع، كما فعل المصنف وغيره، حتى احتاج كثيرٌ ممن تمشى في وهمه هذا إلى البحث عن التفرقة بين المقدار الموضوع له العام والموضوع له الكلي والموضوع المشترك كما قدمه المصنف في الباب الأول، وحتى أولع المشتغلون بهذا العلم بعدَهم بهاته التفرقة والتساؤل عن ألفاظ العموم، ومع ذلك يمر عليهم قولُ العلماء: العموم من عوارض الألفاظ، وقولهم: مدلول العام كليةٌ لا كلي ولا كل، فلا يعبأون بها أكثر مما تلوكها ألسنتهم ولا تنفتح لها أفئدتهم[١٠٥٣].

الخاص

ويقابل العام الخاص، قال السعد: الخاص: لفظ وُضِعَ لواحدٍ أو لكثيرٍ محصورٍ وضعًا واحدا[١٠٥٤].

الكلي الذاتي والكلي العرضي

اعلم أن الكلي إما أن يكون مقوما للماهية أو لا، وعليه فقد قسم المناطقة الكلي قسمين:

الأول: الذاتي: وهو ما كان داخلا في الذات، بأن يكون جزءا من المعنى المدلول للفظ، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان[١٠٥٥]، فإن الحيوان كلي ذاتي داخل في حقيقة الإنسان، لكونه مركبا من الحيوان والناطق[١٠٥٦].

وقد ذكروا له ثلاث خواص:

الأولى: امتناع رفعه عن الماهية، بمعنى أنه إذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها، بل لا بد من أن يحكم بثبوته لها.

(١٠٥٣) حاشية التنقيح ٢٠٤/١ - ٢٠٥

(١٠٥٤) التلويح ٦٢/١

(١٠٥٥) إيضاح المبهم (ص ٣٥)

(١٠٥٦) مغني الطلاب (ص ٩٥)

الثانية: وجوب إثباته للماهية، على معنى أنه لا يمكن تصور الماهية إلا مع تصوره موصوفة به أي: مع التصديق بثبوته لها، وهي أخص من الأولى، لأنه إذا كان تصور الماهية بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها، كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس، إذ لا يلزم من كون التصورين كافيين في الحكم بالثبوت أن يكون أحدهما كافيا مع ذلك.

وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين، لأن الأولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الأعم، والثانية بالمعنى الأخص.

الثالثة: وهي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتيَّ فيها العرضيُّ اللازم، وهي تقدمه على الماهية في الوجودين الخارجي والذهني، بمعنى أن الذاتي والماهية إذا وجدا بأحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات، أي: العقل يحكم بأنه وجد الذاتي أولا فوجدت الماهية، وكذا في العدميين، لكن التقدم في الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء وفي العدم بالقياس إلى جزء واحد(١٠٥٧).

وقد انحصر الكلي الذاتي بالاستقراء في النوع والجنس والفصل(١٠٥٨)، فهاك تعريفاتها:

١ - **النوع**: وهو تمام الماهية(١٠٥٩)، كالإنسان، فإنه عبارة عن مجموع الحيوان الناطق(١٠٦٠)، ويقع في جواب (ما هو) كالإنسان في جواب: ما هو زيد ؟ (١٠٦١).

٢ - **الجنس**: وهو جزء الماهية الأعم(١٠٦٢)، أي: الصادق عليها وعلى غيرها(١٠٦٣)، ويقع في جواب (ما) ، كالحيوان في جواب: ما الإنسان ؟ (١٠٦٤).

(١٠٥٧) كشاف اصطلاحات الفنون ٨١٩/١

(١٠٥٨) عليش (ص ٤٦)

(١٠٥٩) عليش (ص ٣)

قلت: النوع ذاتي عند من يقول: الذاتي ما ليس بعرضي، أي ما ليس بخارج عن الماهية، والنوع تمامها فلا يكون خارجا عنها، ومنهم من جعله عرضيا بناء على أن العرضي ما ليس بذاتي، أي ما ليس بجزء للماهية، والنوع تمامها فليس بجزئها، ومنهم من جعله قسيما لهما، بأن جعل الذاتي جزء الماهية، والعرضيَّ ما خرج عنها، والنوعُ تمامُها، فلا هو جزؤها ولا هو خارج عنها، فكان قسما ثالثا. ولعل الأكثر على أنه ذاتي.

(١٠٦٠) إيضاح المبهم (ص ٣٦)

(١٠٦١) انظر الضوء المشرق (ص ٦١)

(١٠٦٢) عليش (ص ٤٥)

(١٠٦٣) الضوء المشرق (ص ٦٠)

وينقسم الجنس إلى قسمين:

أ – جنس **قريب**: إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض مشاركاتها هو الجواب عنها وعن كل مشاركاتها، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنه جواب عن الإنسان وعن بعض ما يشاركه في الحيوانية كالفرس مثلا، وكذلك جواب عنه وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية، فإذا قيل: ما الإنسان والفرس ؟ كان الجواب: الحيوان، وإذا قيل: ما الإنسان والفرس والحمار والجمل إلى غير ذلك كان الجواب: الحيوان.

ب – وجنس **بعيد**: إن لم يكن الجواب عن الماهية وعن بعض مشاركاتها هو الجواب عنها وعن كل مشاركاتها، كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يقع جوابا عن الإنسان وعما يشاركه في الجسم النامي فقط كالنباتات لا عما يشاركه في الحيوانية، فإذا قيل: ما الإنسان والفرس فلا يقع مع كونهما متشاركين في الجسم النامي لأنه ليس تمام المشترك بينهما[١٠٦٥]، فالفرس لم يشارك الإنسان في الجسم النامي فقط بل يشاركه في الحيوانية التي هي عبارة عن الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، فلا يقع الجسم النامي في الجواب[١٠٦٦].

٣ - **الفصل**: وهو جزء الماهية المساوي، أي: الصادق على جميع ما يصدق عليه تمامُها[١٠٦٧]، وسمي فصلا لأنه يَفْصِل النوعَ عن ما يُشاركُه في الجنس[١٠٦٨].

ويقع في جواب: (أي شيء هو في ذاته) ، كالناطق في جواب: أي شيء هو الإنسان في ذاته ؟ [١٠٦٩]، أي: حالة كونه مندرجا في ذاته[١٠٧٠].

قال المغنيسي: قوله (في ذاته) أي: في جوهره، يُخرِج الخاصة، لأنها وإن كانت مميِّزة للشيء، لكن لا في ذاته بل في عرضه[١٠٧١].

(١٠٦٤) السابق (ص ٦٠)

(١٠٦٥) لأن السؤال بـ "ما هما" عن شيئين طلبٌ لتمام الماهية المشتركة بينهما. مغني الطلاب (ص ٩٩)

(١٠٦٦) الخبيصي (ص ٢٠) ، وكشاف اصطلاحات الفنون ٥٩٦/١

(١٠٦٧) انظر الملوي مع الصبان (ص ٦٧)

(١٠٦٨) رفع الأعلام (ص ٤٨)

(١٠٦٩) الضوء المشرق (ص ٦٠) ، وضوابط المعرفة (ص ٤٠)

(١٠٧٠) الصبان (ص ٦٧)

(١٠٧١) مغني الطلاب (ص ١١١)

والفصل **قسمان**:

أ – الفصل **القريب**: وهو ما يميز الشيء عن مشاركاته في الجنس القريب كالناطق للإنسان، فإنه يميزه عن مشاركه في الحيوانية.

ب – الفصل **البعيد**: وهو ما يميز الشيء عن مشاركاته في الجنس البعيد كالحساس للإنسان، فإنه يميزه عن مشاركه في الجسم النامي[١٠٧٢].

تنبيه: قد عرفت أن الجنس المنطقي أعم من النوع، كالحيوان مع الإنسان، فالحيوان جنسٌ للإنسان، وهو أعم منه، إذ هو صادق عليه وعلى غيره من الفرس ونحوه، قال الكفوي: وعند الأصولي: الجنسُ أخصُّ من النوع[١٠٧٣].

قال التهانوي: في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات أن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين. فالمندرج كالإنسان جنسٌ، والمندرَجُ فيه كالحيوان نوعٌ، على عكس اصطلاح المنطقي. ومن هاهنا: الاتفاق في الحقيقة تجانسٌ، والاختلافُ فيها تنوعٌ انتهى[١٠٧٤].

قال الكفوي: والجنس عند النحويين والفقهاء هو اللفظ العام، فكل لفظ عمَّ شيئين فصاعدا فهو جنس لما تحته، سواء اختلف نوعه أو لم يختلف[١٠٧٥].

ثم **الثاني** من قسمي الكلي هو: **العرضي**: والمراد بـ"**العرضي**" هنا: المنسوب لما عرض للذات خارجا عنها، وهذا اصطلاح المنطقيين، لا المنسوب للعرَض مقابلِ الجوهر كما هو اصطلاح المتكلمين[١٠٧٦]، وبين التفسيرين عموم وخصوص وجهي، يجتمعان في نحو البياض، وينفرد الأول في نحو القدرة، والثاني في نحو الناطقية[١٠٧٧].

والعرضي هو: ما كان خارجا عن الذات، بأن لم يكن جزءا من المعنى المدلول للفظ، كالماشي والضاحك بالنسبة للإنسان[١٠٧٨].

وهو منقسم إلى عرض خاص ويقال له خاصة، وعرض عام.

(١٠٧٢) التعريفات (ص ٢١٥) ، والخبيصي (ص ٢٤ - ٢٥)

(١٠٧٣) الكليات (ص ٣٣٩)

(١٠٧٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٥٩٥/١

(١٠٧٥) الكليات (ص ٣٣٩)

(١٠٧٦) حقيقة العرض: الوصف الوجودي القائم بموجود. الدسوقي (ص ٢٠٤)

(١٠٧٧) عليش (ص ٥٦)

(١٠٧٨) إيضاح المبهم (ص ٣٥)

١ - **الخاصة**: وهي الكلي الخارج عن الماهية الخاص بها[١٠٧٩]، ويقع في جواب (أي شيء هو في عرضه) ، أي: حالة كونه مندرجا فيما يعرِض له من الأمور الخارجة، كالضاحك في جواب أي شيء هو الإنسان في عرضه[١٠٨٠].

ويستوي في التعريف بالخاصة كونها **مفردة**، كتعريف الإنسان بأنه ضاحك بالقوة، أو **مركبة**، كتعريفه بأنه ماشٍ على قدميه عريضُ الأظفار بادي البشرة مستقيم القامة، فكل صفة من هذه الصفات لا تختص بالإنسان لحصول الأول في الدجاج والإوز والعصفور ونحوها، والثاني لنحو البقر، والثالث لنحو الحية، والرابع لنحو الشجر، وأما مجموعها فمختص به[١٠٨١].

تنبيه: ينبغي أن يعلم أن السؤال عن الشيء إما أن يكون عن حقيقته أو عن تمييزه عما التبس به، واللفظ الموضوع للأول (ما) وللثاني (أي) ، وهذا اصطلاحٌ للمناطقة، وإلا فيجوز لغةً السؤال بـ (ما) عن المميز كأن يقال: ما مميز الإنسان عما يشاركه في جنسه، وبـ (أي) عن الحقيقة كأن يقال: أي حقيقة هي للإنسان.

والمسؤول عنه بـ (ما) منحصر في أربعة: واحد كلي نحو: ما الإنسان، وواحد جزئي نحو: ما زيد، ومتعدد متماثل الماهية[١٠٨٢] نحو: ما زيد وعمرو، ومتعدد مختلفها نحو: ما الإنسان والفرس، والأجوبة عنها منحصرة في ثلاثة، لأن الجواب عن الأول بالحد، وعن الثاني والثالث بالنوع، وعن الرابع بالجنس.

(١٠٧٩) الملوي (ص ٧١) ، والضوء المشرق (ص ٦١)

(١٠٨٠) الباجوري (ص ٥٤) ، والصبان (ص ٦٧)

(١٠٨١) انظر عليش (ص ٦٧)

قال الصلاح الصفدي في ترجمة النصير الطوسي: ومِن حلمه ما وقفت له على ورقة حضرت إليه من شخص من جملة ما فيها يقول له: يا كلب يا ابن الكلب، فكان الجواب: وأما قوله كذا فليس بصحيح، لأن الكلب من ذوات الأربع، وهو نابح طويل الأظفار، وأما أنا فمنتصب القامة بادي البشرة عريض الأظفار ناطق ضاحك، فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص، وأطال في نقض كل ما قاله هكذا برطوبة وتأنٍّ غيرَ منزعج ولم يقل في الجواب كلمة قبيحة. الوافي بالوفيات ١٤٩/١، ووقع في فوات الوفيات ٢٤٨/٣ [بحسن طوية] بدل [برطوبة]. وانظر في قوله (كلب بن كلب) فائدة نقلها عبد الفتاح أبو غدة في تعليقه على رسالة المسترشدين للمحاسبي (ص ١٢٤ - ١٢٥)

(١٠٨٢) عليش: (قوله وكثير متماثل الحقيقة) هذا خاص بالأفراد إذ لا توجد حقيقتان متماثلتان. عليش (ص ٤٧)

وأما المسؤول عنه بـ (أي) فمنحصر في شيئين: الفصلِ والخاصة، لأن السؤال بها إما عن المميز الذاتي أو العرضي(١٠٨٣).

قال محمد رشيد رضا: كلمة الماهية وتفسيرها والسؤال عن الشيء بـ"ما هو" وما خصوه به واشترطوه في جوابه، كل ذلك من اصطلاح علم المنطق لا من أصل اللغة، فالعرب تقول: ما كذا ؟ لا ما هو كذا، وقد يجيبون عنه بأي صفة تميز الشيء المسؤول عنه عن غيره(١٠٨٤).

ولهذا قال ابن عاشور في تفسيره: ولا يريبكم في هذا أن السؤال هنا وقع بـ"ما"، وهي يُسأَل بها عن الجنس لا عن العوارض، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية، وأخذ به السكاكي لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق، وذلك لا يشهد له الاستعمال العربي(١٠٨٥).

٢ - **العرض العام**: وهو الكلي الخارج عن الماهية الصادق عليها وعلى غيرها، كالمتحرك بالنسبة للإنسان، ولا يقع في جواب(١٠٨٦)، والمراد الجوابُ المصطلَح عليه عند المنطقيين، وهو الجواب عن السؤال بـ (ما) أو (أي) ، لأنه ليس ماهيةً لما عرض له حتى يقال في جواب ما هو، ولا مميزا له حتى يقال في جواب أي شيء، فلا ينافي أنه يقع في الجواب عن السؤال بـ (كيف) كأن يقال: كيف زيد ؟ فيقال: صحيح، مثلا(١٠٨٧).

واعلم أن العرض من حيث إمكان انفكاكه عن الذات وامتناع ذلك قسمان:

١ – العرض **اللازم**: وهو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية، كالضحك بالقوة(١٠٨٨) بالنسبة إلى الإنسان.

(١٠٨٣) الملوي مع الصبان (ص ٦٧)

(١٠٨٤) التعليق على رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٢٦)

(١٠٨٥) التحرير والتنوير ٣١٨/٢

(١٠٨٦) الضوء المشرق (ص ٦١) ، والباجوري (ص ٥٣)

(١٠٨٧) الباجوري (ص ٥٢) ، والصبان (ص ٦٨) ، وفتح الرحمن (ص ٥٤)

(١٠٨٨) القوة: إمكان الشيء حال عدمه، ويقابلها الفعل، وهو: التحقق والحصول والثبوت. عليش (ص ٥٦) وقال الصبان (ص ٧٠) : المراد بالقوة هنا إمكان حصول الشيء مع عدمه أو وجوده، فهي أعم مطلقا من الفعل، وتفسَّر أيضا بإمكان حصول الشيء مع عدمه، فتكون مباينة له اهـ .

وامتناع انفكاكه عن الماهية:

أ - إما من حيث وجودُها ذهنا، بمعنى أنها يمتنع إدراكها دون إدراكه، كفردية الثلاثة وزوجية الأربعة، ويسمى هذا **لازم الذهن**.

ب - وإما من حيث الوجود الخارجي، بمعنى أنها يمتنع وجودها في الخارج منفكة عنه، كسواد الغراب، ويسمى هذا **لازم الوجود**.

ج - وإما من حيث هي، بمعنى أنه يمتنع وجودها في الذهن أو الخارج منفكة عنه، بل أينما وجدت اتصفت به، ككون زوايا المثلث الثلاثة مساوية لقائمتين، ويسمى هذا **لازم الماهية**.

٢ – العرض **المفارق**: وهو ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية، كالضاحك بالفعل بالنسبة إلى الإنسان.

والفرق بين العرض المفارق وبين لازم الوجود: أن الأول ممكن الزوال عادة، والثاني ليس بممكن الزوال عادة[١٠٨٩].

والذي يقع في التعاريف إنما هو العرض اللازم، ولهذا قالوا: الخاصة التي تُذكر في التعاريف هي: **الشاملة اللازمة** لزوما بيِّنا، بخلاف غير الشاملة كالعالِم بالنسبة للإنسان، فلا يعرف بها لخروج كثير من الأفراد عنها، وبخلاف غير اللازمة كالمتنفس بالفعل بالنسبة للحيوان، فلا يعرف بها لخروج أفراد المعرَّف عنها حال المفارقة، وبخلاف اللازمة لزوما غيرَ بَيِّنٍ فلا يكون تصورها سببا في تصور المرسوم، فلا تكون رسما له[١٠٩٠].

نعم نقل قره خليل عن شرح المقصد أن العرض المفارق يجوز ذكره في التعريف إذا كان متعددا يُستفاد من المجموع العرضُ اللازم[١٠٩١].

واعلم أن ما ذكرناه من **النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام**، هي **الكليات الخمس** المشهورة في علم المنطق التي هي مبادئ علم التصور.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وإيضاح انقسام الكليات إلى خمس أن الكلي إما أن يكون تمامَ الماهية أو ليس بتمامها، فإن كان تمامَ الماهية فهو النوع، وإن كان غيرَ تمامها فهو إما داخل فيها وإما خارج عنها. فإن كان داخلا فيها فلا يخلو: إما أن يكون أعمَّ

(١٠٨٩) المطلع مع عليش (ص ٥٦)

(١٠٩٠) انظر: الباجوري (ص ٦٢) ، وعليش (ص ٦٦)

(١٠٩١) شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٦٥)

منها، وإما أن يكون مساويا لها، فالأول الجنس، والثاني الفصل، وإن كان خارجا عنها فلا يخلو أيضا من أن يكون أعمَّ منها أو مساويا لها، فإن كان أعمَّ منها فهو العرض العام، وإن كان مساويا لها فهو الخاصة[١٠٩٢].

وتسمى هذه الكليات "**إيساغوجي**"، لأنه اسمُ حكيم استخرجها أو دوَّنها، وقيل: لأن بعضهم كان يُعَلِّمها شخصا مسمًّى بإيساغوجي، وكان يخاطبه في كل مسئلة منها باسمه ويقول: يا إيساغوجي كذا وكذا[١٠٩٣].

قال الشيخ محمد عليش: والمشهور أن إيساغوجي اسم لوردة ذات أوراق خمسة، فنقل للكليات للمشابهة في الحسن[١٠٩٤].

الذاتي عند المناطقة هو الركن عند الفقهاء[١٠٩٥]

ركن الشيء: لغة، جانبه القوي[١٠٩٦]، وأما في العرف فقد قال في « المنار » : ركن الشيء: ما يَقُوم به ذلك الشيء[١٠٩٧]، قال المناوي: من التقوم، إذ قوام الشيء ركنه، لا من القيام، قال: وفي المصباح: أركان الشيء: أجزاءُ ماهيته[١٠٩٨].

وقال علي القاري: أركان الشيء: أجزاؤه الداخلة في حقيقته المحققة لهويته، قال: وكل ما لا يتم حقيقة الشيء إلا به فهو ركن له[١٠٩٩].

وفي « الموسوعة الفقهية » : الركن هو: الجزء الذاتي الذي تتركب الماهية منه ومن غيره بحيث يتوقف تَقَوُّمُها عليه[١١٠٠].

(١٠٩٢) آداب البحث والمناظرة (ص ٥٠) ، وانظر عليش (ص ٢١) ، والباجوري (ص ٥١) ، والضوء المشرق (ص ٦١ - ٦٢)

(١٠٩٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨١/٢

(١٠٩٤) عليش (ص ٢١) ، وانظر مغني الطلاب (ص ٦٨ - ٦٩)

(١٠٩٥) غير أن المناطقة يبحثون الماهية الذهنية والفقهاء يبحثون الماهية الخارجية.

(١٠٩٦) التوقيف على مهمات التعاريف (ص ١٨١)

(١٠٩٧) شرح مختصر المنار للقاري (ص ٤١٠)

(١٠٩٨) التوقيف على مهمات التعاريف (ص ١٨١)

(١٠٩٩) شرح مختصر المنار للقاري (ص ٤٠٩)

وقال السيوطي: أركان الشيء: أجزاؤه في الوجود التي لا تحصل إلا بحصولها داخلةً في حقيقته مُحقِّقةً لهويته اهـ . معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص ٧٧)

(١١٠٠) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٠٩/٢٣

الفرق بين الركن والشرط

في « الموسوعة » : كلٌّ مِن الركن والشرط لا بد منه لتحقق المسمى شرعا، غير أن الركن يكون داخلا في حقيقة المسمى، فهو جزؤه، بخلاف الشرط فإنه يكون خارجا عن المسمى[١١٠١].

الذاتي عند المناطقة هو الصفة الذاتية عند المتكلمين

قال ابن السبكي: الصفة الذاتية: ما لو قدَّرنا انتفاءَها وجبَ انتفاءُ الذات، ولو تُصُوِّر ثبوتُ الذات مع انتفائها لزم انقلابُ جنسها[١١٠٢].

وهل هو الصفة النفسية عندهم ؟

قال في « رفع الأعلام » : الذاتي لا يمكن فهم الذات بدونه، والعرضي بخلافه، فلا يمكن فهم حقيقة الإنسان من دون الناطق، ويمكن فهمها من دون الضاحك، وعلى هذا فالصفة الذاتية هي الصفة النفسية عند المتكلمين[١١٠٣].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في « آداب البحث والمناظرة » : الذاتي هو المعروف عند المتكلمين بـ"**الصفة النفسية**"، وضابطه أنه لا يمكن إدراك حقيقة الماهية بدونه[١١٠٤].

وقال في « رحلة الحج » : وكان جوابنا للسائلة عن المسألة الثانية التي هي قول المتكلمين أن الصفة النفسية لا تعقل الذات دونها، أن معناه عندهم أن الصفة النفسية التي هي عندهم الجنس أو الفصل لا تعقل الذات دونها، لأنها لا تكون عندهم إلا جزءا من الذات، والماهية عندهم لا تعقل بدون أجزائها ... إلى آخر ما ذكره في جوابه رحمه الله[١١٠٥].

قلت: كون الذاتي هو الصفة النفسية فيه نظر، فقد قال الشيخ محمد الدُّسوقي: الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات خارجًا بدونها، كالتحيز للجرم، فإن الجرم لا يتحقق في الخارج بدونه[١١٠٦].

(١١٠١) السابق ١١٠/٢٣

(١١٠٢) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (ص ٢٥)

(١١٠٣) رفع الأعلام (ص ٤٧)

(١١٠٤) آداب البحث والمناظرة (ص ٥١)

(١١٠٥) رحلة الحج إلى بيت الله الحرام (ص ٤٠)

(١١٠٦) الدسوقي (ص ١٢١)

وقال أيضا: قد يُتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية، ألا ترى أن التحيز للجرم صفة نفسية له، ولا يتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز[١١٠٧].

فأنت ترى أن الصفة النفسية للشيء إنما تلزمه في الخارج فقط، وأما الصفة الذاتية للشيء فهي لازمة له من حيث هو، بل هي جزؤه المقوم لذاته.

ولهذا لما قال السنوسي في بعض المباحث: " لأنهما لو كانتا نفسيتين لزِم أن لا تُعقل الذات بدونهما " ، تعقبه الدسوقي في حاشيته فقال: قضيته أن الصفة النفسية هي التي لا تحصل الذات في العقل بدونها، بل متى تُعُقِّلت الذاتُ تُعُقِّلت تلك الصفة، وليس كذلك، بل هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بدونها لا في العقل، إذ الموصوف قد يُتَعقل بدون صفته النفسية كما سبق، فالملتفَت له الخارجُ لا العقل كما هو ظاهره[١١٠٨].

وعليه فالصفة النفسية مرادفة للازم الوجود العقلي، إذ اللزوم العقلي نوعان: لازم الوجود ولازم الماهية، قال ابن عاشور: لأنها – يعني دلالة الالتزام – عند متأخري المناطقة عبارة عن اللزوم العقلي أي: امتناع الانفكاك بالنظر إلى الماهية أو الوجود في جميع الأذهان كالزوجية للأربعة، وهو لازم الماهية، والتحيز للجرم، وهو لازم وجوده، وأما اللوازم العارضة لبعض الأذهان فليست معتبرة، ولهذا فاللزوم عندهم لا يكون إلا قطعيا، لأن الملازمة للماهية أو الخارج محققة[١١٠٩].

(١١٠٧) السابق (ص ١٢٢)

(١١٠٨) الدسوقي (ص ١٢٢)

وقد قال الدُّسوقي أيضا محشيا على قول السنوسي في تعريف صفات النفس: (وهي التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها) ، قال: قوله (التي لا تتقرر) أي الصفات التي لا تتقرر حقيقة الذات أي: ماهيتها بدونها، ومراده التقرر ذهنا بمعنى التعقل، والتقرر خارجا بمعنى التحقق، فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق في الخارج بدونها، فـ"زيد" مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية، ولا توجد في الخارج بدونهما، وأورد على هذا التعريف أنه صادق على اللازم الذهني كالزوجية بالنسبة للأربعة، فإن الأربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة، وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التي لا تتقرر الذات بدونها أي الصفة الذاتية التي لا تتقرر الذات الخ، لكونها جزءا من حقيقة الموصوف، فخرجت الزوجية، فإنها - وإن توقف تقرر الأربعة عليها - ليست جزءا من حقيقتها وإنما هي خارجة عنها أعم منها. ثم إن ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هي الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها، فإن هذا يقتضي أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والإمكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للأعراض الخ، والتحقيق ما سبق كما في المقاصد اهـ. من حاشية الدسوقي (ص ٢٠٣)

(١١٠٩) حاشية التنقيح ٢٨/١

ولهذا فإن السنوسي لما قال: " فإن العقل لا يدرك ابتداءً انفكاكَ الجرم عن التحيز أي: أخْذَه قدرَ ذاتِه من الفراغ " ، اعترضه الدسوقي في الحاشية فقال: فيه أن هذا مخالفٌ لقولهم: ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة: إما أن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا أي: في الوجود الذهني والخارجي، وهو لازم الماهية، كالزوجية للأربعة، وإما أن يمتنع انفكاكه عنها في الوجود الخارجي فقط، كالتحيز للجرم، فإنه يلزم الجرمَ في الوجود الخارجي ويمتنع انفكاكه عنه في الوجود فقط، قال: فإن هذا يقتضي تعقُّلَ الجرم بدون حيِّز، وهو خلافُ مقتضى كلام الشارح، تأمل[(١١١٠)].

والحاصل أن الصفة النفسية هي من لازم الوجود، فليست هي بلازم الماهية فضلا عن كونها جزءَ الماهيةِ المقوِّمَ لها المعبر عنه بالذاتي[(١١١١)].

(١١١٠) الدسوقي (ص ٦٦)

(١١١١) قلت: على أن **الاشتباه الشديد إنما هو بين لازم الماهية والذاتي**.

قال الساوي في البصائر النصيرية (ص ٨٩) : ربما اشتبهت اللوازم البينة للشيء بذاتياته فتؤخذ بدل الذاتيات ويركَّب منها الحد، والذهن لا يتنبه للفرق بين الذاتي واللازم البين في جميع الأشياء، إذ هي متقاربة جدا في بيانها للشيء وامتناع فهم الشيء دون فهمها اهـ .

وقال الغزالي في معيار العلم (ص ٢٨١) : اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم، مشتبهٌ بالذاتي غاية الاشتباه، ودركُ ذلك من أغمض الأمور اهـ .

وقال ابن تيمية في الرد على المنطقيين (ص ٦٦ - ٦٧) : بل ليس بينهما في الحقيقة فرقٌ إلا بمجرد الوضع والاصطلاح، قال: إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي بل بما هي عليه الحقائق في نفسها، وليس بين ما سموه ذاتيا وما سموه لازما للماهية في الوجود والذهن فرقٌ حقيقي في الخارج، وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيارَ الواضع وما يفرضه في ذهنه، وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع وذكرنا ألفاظ أئمتهم في هذا الموضع وتفسيرها، وأن حاصل ما عندهم أن ما يسمونه ماهية هي ما يتصوره الذهن، فإن أجزاء الماهية هي تلك الأمور المتصورة، فإذا تصور جسما ناميا حساسا متحركا بالإرادة ناطقا أو ضاحكا، وكلُّ جزء من هذه الأجزاء هو كان المعنى المتصوَّر، وكان داخلا في هذا التصور. وإن تصور حيوانا ناطقا كان أيضا كل منهما جزءا مما تصوره داخلا فيه، وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه حيا وحساسا وناميا هو لازما لهذا المتصور في الذهن، فالماهية بمنزلة المدلول عليه بالمطابقة، وجزؤها المقوم لها الداخل فيها الذي هو وصف ذاتي لها بمنزلة المدلول عليه بالتضمن، واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بالالتزام، ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان سواء كان مطابقا أو غير مطابق ليس هو تابع للحقائق في نفسها.

وأصلُ غلَطِ هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، فالإنسان إذا حدَّ شيئا كالإنسان مثلا بمن هو جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق، كان هذا القول له لفظ ومعنى، فكل لفظ من ألفاظه - له معنى من هذه المعاني - جزء هذا الكلام اهـ .

وبهذا يُستدرَك على ما سلف تقريره في الفرق بين العرض المفارق وبين لازم الوجود، وهو أن الأول: ممكن الزوال عادة، والثاني: ليس بممكن الزوال عادة.

إذ قضيته أن لازم الوجود هو ما يمتنع انفكاكه عن الذات الموجودة عادة.

والاستدراك هو القول بأن لازم الوجود قسمان:

الأول: لازمُ الوجودِ العاديُّ: وهو ما ليس بممكن الزوال عادة، كالسواد للغراب.

والثاني: لازم الوجود العقلي: وهو ما ليس بممكن الزوال عقلا، كالتحيز للجرم.

ولهذا مُثِّل بتحيز الجرم للواجب الذاتي المقيد كما تقدم في المبحث الأول.

هذا والله تعالى أعلم بالصواب.

الجزئي هو العَلَم

تقدم لنا تعريفُ الجزئي وأنه الشخص من كل حقيقة كما قال زكريا الأنصاري، وقد قال الإمام عضد الدين الإيجي في رسالة له في الوضع: اللفظ مدلولُه إما كلي أو مشخَّص، قال: والثاني: العَلَم[(١١١٢)].

قال في « دستور العلماء » : العَلَم عند النحاة: ما وضع لشيء بعينه شخصا أو جنسا غيرِ متناولٍ غيرَه بوضعٍ واحد[(١١١٣)].

وقال في « جامع الدروس العربية » : العَلَم: اسم يدل على معيَّن، بحسب وضعه، بلا قرينة، كخالد وفاطمة ودمشق والنيل.

ومنه أسماء البلاد والأشخاص والدول والقبائل والأنهار والبحار والجبال.

وإنما قلنا "بحسب وضعه"، لأن الاشتراك بحسب الاتفاق لا يضر؛ كخليل المسمى به أشخاصٌ كثيرون، فاشتراكهم في التسمية إنما كان بحسب الاتفاق والتصادف، لا بحسب الوضع، لأن كلَّ واحدٍ من الواضعين إنما وضع هذا الاسمَ لواحدٍ بعينه.

أما النكرة كرجل، فليس لها اختصاصٌ بحسب الوضع بذات واحدة، فالواضع قد وضعها شائعةً بين كل فرد من أفراد جنسها، وكذا المعرفة من أسماء الأجناس كالضمائر وأسماء الإشارة، كما قدمنا.

وقد قال (ص ٦٤) : ما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمرٌ باطل لا حقيقة له اهـ .

(١١١٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ٤٠/١

(١١١٣) دستور العلماء ٢٤٣/٢

والعَلَم يُعيّن مسماه بلا قرينة، أما بقية المعارف، فالضمير يُعيّن مسماه بقرينة التكلم أو الخطاب أو الغيبة، واسم الإشارة يعينه بواسطة إشارة حسية أو معنوية، واسم الموصول يعينه بواسطة الجملة التي تُذكَر بعده، والمعرف بأل يعينه بواسطتها، والنكرة المقصودة بالنداء تعينه بواسطة قصدها به، والنكرة المضافة إلى معرفة تعينه بواسطة إضافتها إليها[١١١٤].

الفرق بين الكلية والكل

بين يدي هذا الفرق لا بد أن تعلم أن للقضية الحملية عند المناطقة أقساما باعتبار موضوعها، قال القطب: موضوع الحملية إما جزئي أو كلي، فإن كان جزئيا فهي **الشخصية**، وإن كان كليا، فإما أن يكون الحكم فيها على نفس طبيعة الكلي، أو على ما صَدَق عليه من الأفراد، فإن كان الحكم على نفس الطبيعة فهي **طبيعية**، وإن كان على ما صدق عليه من الأفراد، فإما أن يُبيَّن فيها كميةُ الأفراد، وهي **المحصورة**، أو لا، وهي **المهملة**[١١١٥].

قلت: والمحصورة إما أن يكون الحكم فيها على كل الأفراد، فهي **الكلية**، وإما على بعضها، فهي **الجزئية**.

وتفصيل هذا أن القضية الحملية عند المناطقة تنقسم باعتبار موضوعها إلى قسمين:

١ - **كلية**: وهي ما كان موضوعها كليا[١١١٦].

٢ - **شخصية**: وهي ما كان موضوعها جزئيا حقيقيا، نحو: زيد عالم[١١١٧].

وسميت شخصية لكون موضوعها مشخَّصا معينا[١١١٨]، أي: أن الموضوع بحيث يفهم منه شخص معين لا يحتمل الاشتراك[١١١٩].

(١١١٤) جامع الدروس العربية (ص ١٠٩)

(١١١٥) تحرير القواعد المنطقية (ص ٩٠)

(١١١٦) الباجوري (ص ٦٩)

(١١١٧) الخبيصي (ص ٣٥) ، وانظر لقطة العجلان مع فتح الرحمن (ص ٥٥)

(١١١٨) الباجوري (ص ٦٩) ، والمطلع مع عليش (ص ٨٠)

(١١١٩) عليش (ص ٨٠)

قال الكفوي: التشخص هو المعنى الذي يصير به الشيء ممتازا عن الغير بحيث لا يشاركه شيءٌ آخَرُ أصلا[١١٢٠]، لذلك قال علي القاري: المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين[١١٢١].

قال الكفوي: وهو – يعني التشخص - والجزئية متلازمان، فكلُّ شخصٍ جزئيٌّ، وكل جزئيٍّ شخصٌ[١١٢٢].

وتسمى الشخصية أيضا **مخصوصةً** لخصوصِ موضوعها، أي: كونه خاصا لا يقبل الاشتراك[١١٢٣].

السُّور

والسُّور في القضية الحملية هو: **الدال على كمية أفراد الموضوع المحكوم عليها،** سواء كان لفظا نحو "كل" و"بعض"، أو لا، ككون النكرة في سياق النفي، وكالإضافة التي دلت قرينة على عمومها أو عدم عمومها، وهو مأخوذ من سور البلد المحيط به، لأنَّ سور القضية الذي بُيِّن به كميةُ الأفراد يحصُر الأفرادَ ويحيط بها كما أن سور البلد يحصر البلد ويحيط بها[١١٢٤].

فإذا ذُكِر السُّور في القضية قيل لها: **مُسَوَّرة**، وتسمى أيضا **محصورة**[١١٢٥].

وحَقُّ السُّور أن يدخل على موضوع كلي، فإن أدخل على محمول نحو: الإنسان كل كاتب، أو موضوع جزئي نحو: كل زيد إنسان، فقد انحرفت القضية عن الوضع الطبيعي وسميت منحرفة، ولها صور مذكورة في المطولات[١١٢٦].

أقسام الكلية باعتبار السور

تنقسم الكلية باعتبار السور إلى ثلاثة أقسام:

١ - **كلية:** وهي التي يكون الحكم فيها على كل الأفراد[١١٢٧]، وهي المسورة بالسور الكلي، كقولك: كل إنسان حيوان[١١٢٨].

(١١٢٠) الكليات (ص ٣١٣)

(١١٢١) شرح مختصر المنار (ص ٤٠٢)

(١١٢٢) الكليات (ص ٣١٣)

(١١٢٣) المطلع مع عليش (ص٨٠)

(١١٢٤) المطلع (ص ٨١) ، والصبان (ص ٩٠) ، والضوء المشرق (ص ٨٨) ، والخبيصي (ص ٣٦)

(١١٢٥) المطلع (ص ٨٢)

(١١٢٦) عليش (ص ٨١)

وقد ظهر لك أن الكلية كما تطلق على القضية ذات الموضوع الكلي بقطع النظر عن السور، فإنها تطلق أيضا على القضية المسورة بالسور الكلي.

ثم المراد بـ"الكل" في المسورة بالسور الكليِ الكلُّ الإفرادي، أي: كل واحد من أفراد الموضوع، لا الكل المجموعي، لأنها حينئذ شخصية، لأن المجموع من حيث هو مجموع شيء واحد لا يقبل الاشتراك، ولا الكلي الذي لا يمنع تصوره الاشتراك فيه[(١١٢٩)].

٢ - **جزئية:** وهي التي يكون الحكم فيها على بعض الأفراد[(١١٣٠)]، وهي المسورة بالسور الجزئي، كقولك: بعض الحيوان إنسان[(١١٣١)].

٣ - **مهملة:** وهي ما كان موضوعها كليا وأُهمِلت من السور، كقولك: الإنسان حيوان[(١١٣٢)].

والإهمال لغة: مطلق الترك، واصطلاحا: ترك إدخال السور في القضية الصالحة له[(١١٣٣)].

تنبيه: الشخصية في حكم الكلية، لأن الحكم في كلٍّ منهما على مصدوقِ اللفظ من غيرِ خروجِ شيءٍ منه عن الحكم، ولذا جاز جعل الشخصية كبرى في الشكل الأول والثاني، مثالها في الشكل الأول: هذا زيد، وزيد إنسان، ينتج: هذا إنسان، ومثالها في الشكل الثاني:

(١١٢٧) مغني الطلاب (ص ١٣٨)

(١١٢٨) الباجوري (ص ٦٩)

(١١٢٩) عليش (ص ٨١)

قال التهانوي: الكل: بالضم والتشديد عند المنطقيين وغيرهم يطلق بالاشتراك على ثلاثة مفهومات: الكلي أي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة، والكل من حيث هو كل، أي: الكل المجموعي، وكل واحد واحد، أي: الكل الإفرادي. قال: ثم المعتبر عندهم في القياسات والعلوم هو المعنى الثالث، أي: الكل الإفرادي، وإن كان المعنيان الأولان مستعملين أيضا، لأنه لو كان المعتبر أحد المعنيين الأولين لم ينتج الشكل الأول، فإنك إذا قلت: كل الإنسان حيوان، وكل الحيوان ألوف ألوف، لم يلزم أن يكون كل الإنسان ألوفا ألوفا، وكذا إذا قلت: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، لا يلزم النتيجة، كذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات اهـ . كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٧٠/٣

(١١٣٠) مغني الطلاب (ص ١٣٩)

(١١٣١) الباجوري (ص ٦٩)

(١١٣٢) السابق (ص ٦٩)

(١١٣٣) الضوء المشرق (ص ٨٧)

لا شيء من الحجر بحيوان، وزيد حيوان، ينتج: لا شيء من الحجر بزيد، أي بمسمى هذا الاسم[(١١٣٤)].

وقال في « ضوابط المعرفة » : والكلية لدى التحقيق هي في قوة المخصوصة، أو نقول: إن المخصوصة هي في قوة الكلية، وذلك لأن انطباق الحكم على كل الأفراد في القضية الكلية بقوة تكرير الحكم ونسبته إلى كل فرد بخصوصه، وذلك بعدد الأفراد مهما كثرت[(١١٣٥)].

القضية الطبيعية

أما القضية **الطبيعية** فهي: ما كان الحكم فيها واقعا على طبيعة الكلي أي: ماهيته، لا على ما صدق عليه من الأفراد، كما في: الإنسان نوع، والحيوان جنس، فإن الحكم بالنوعية والجنسية ليس على ماصدق عليه الإنسان والحيوان من الأفراد، إذ لا شيءَ مِن أفراد الإنسان بنوعٍ، ولا شيءَ من أفراد الحيوان بجنس، بل على نفسِ طبيعتِهما[(١١٣٦)].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: القضية الطبيعية عند المناطقة هي: التي حكم بمحمولها على ماهية موضوعها الذهنية من حيث هي ماهيةٌ وحقيقةٌ، مع قطع النظر عن وجود تلك الماهية الذهنية في أفرادها الخارجية، ولذا لو حُمل محمولُها على أفراد موضوعِها الخارجية لكذبت باعتبار كونها طبيعيةً.

ومثالها - أعني الطبيعية - قولك: حيوان جنس، وإنسان نوع، فحكمك بالجنسية على الحيوانية وبالنوعية على الإنسانية إنما هو باعتبار ماهية الحيوان والإنسان الذهنية دون أفرادها الخارجية، فالجنسيةُ المحكوم بها على الحيوان والنوعية المحكومُ بها على الإنسان، كلتاهما لا يصدق الحكم بها إلا على الماهية، وإن حكمت بها على الأفراد كذبت، لأن أفراد الإنسان مثلا كزيد وعمرو ليس واحدٌ منها يصح الحكم عليه بالنوعية، لأنها كلَّها أشخاصٌ. فلو قلت: زيد نوع وعمرو نوع لكان كذبا، مع صدق قولك: إنسان نوع، فظهر قصد الماهية دون الأفراد، وكذلك أفراد الحيوان لا يصدق الحكم على واحد منها بأنه جنس، فلو قلت: الإنسان جنس، والفرس جنس مثلا، لكان كذبا، لأن أفراد الحيوان أنواع

(١١٣٤) الصبان (ص ٩٣) ، وانظر هامش مغني الطلاب (ص ١٤٢ - ١٤٣)

(١١٣٥) ضوابط المعرفة (ص ٦٩)

(١١٣٦) تحرير القواعد المنطقية (ص ٩٠) ، والصبان (ص ٩٣)

لا أجناس، والحكم على النوع بأنه جنس كذبٌ ظاهر، فكذِبُ قولِك: الفرس جنس والإنسان جنس، مع صِدْق قولك: الحيوان جنس، يَظهَر به قصدُ الماهية دون الأفراد.

وهذا يخالف الكليةَ والجزئية اللتين موضوعُهما النكرة، فالحكم بالمحمول فيهما إنما هو على أفراد الموضوع لا على ماهيته العارية من اعتبار الأفراد. فقولك: كل إنسان حيوان، الحكم في هذه الكلية بالمحمول الذي هو الحيوان على كل فرد من أفراد الموضوع الذي هو الإنسان، لصدق قولك: زيد حيوان، وعمرو حيوان مثلا، وليس الحكم على الماهية لأن ماهية الإنسان شيءٌ واحد متركب عندهم من حيوانية وناطقية، والشيء الواحد لا يجوز دخول السور عليه لعدم تعدده، فلا يجوز مع اعتبار الماهية قولك: كل إنسان، لأن ماهية الإنسان شيء واحد كما هو مقرَّر في مبحث أطراف السور[١١٣٧].

هذا وقد جرى خلاف في الطبيعية، فقيل: إنها كلية، وقيل: مهملة، وقيل - وهو المشهور - : إنها قسم مستقل، وقيل: شخصية لأن الحكم فيها على شيء معين مشخص في الذهن مخصوص لم يعتبر فيه عموم، قال الدلجي: هذا أقرب، واختاره الملوي في الصغير، وقال الباجوري: وهو الحق، وكذا قال عليش.

قال الباجوري: وهذا كله مبني على ما هو الراجح من أنها معتبرة في العلوم لا على ما قيل من أنها غير معتبرة فيها، قال عليش: الوجود: خارجي وذهني، والطبيعة من حيث هي توجد في الذهن قطعا. قال: والطبيعية تقع كبرى للشكل الأول كالشخصية نحو: الإنسان نوع، والنوع كلي، ينتج: الإنسان كلي[١١٣٨].

تنبيه إلى نوع "أل" الداخلة على موضوع القضية المهملة

وقبل أن نبين نوع "أل" التي ينبغي ملاحظتها في القضية المهملة من نحو (الإنسان حيوان) يحسُن أن نذكر أنواع "أل" المُعَرِّفة عند علماء النحو، جريا في ذلك على ما يشبه طريقة الأصوليين من التقسيم والسبر تحريا للعلة المنوط بها الحكم.

أنواع "أل" المُعَرِّفة[١١٣٩]

فقد قرر النحاة أن "ألْ" المُعَرِّفة[١١٤٠] أي: التي تفيد التعريفَ، نوعان:

(١١٣٧) رحلة الحج إلى بيت الله الحرام لمحمد الأمين الشنقيطي (ص ٣٧ - ٣٨)

(١١٣٨) ملوي مع الصبان (ص ٩٣) ، الباجوري (ص ٦٩) ، والتعريفات (ص ٢٢٧) ، والمطلع مع عليش (ص ٨٥ - ٨٦)

(١١٣٩) من « النحو الوافي » لعباس حسن ٤٢٣/١ - ٤٢٨

نوع يسمى: "أل" **العهدية**، ونوع يسمى: "أل" **الجنسية**، وكلاهما حرف.

"أل" العهدية

فأما "**العهدية**" فهي التي تدخل على النكرة فتفيدها درجةً من التعريف تجعل مدلولَها فردًا معينًا بعد أن كان مبهمًا شائعًا.

وسبب هذا التعريفِ والتعيين يرجع لواحدٍ مما يأتي:

١ - أن النكرة تذكر في الكلام مرتين بلفظ واحد[١١٤١]، تكون في الأولى مجردة من العهدية، وفي الثانية مقرونة "بأل" العهدية التي تربط بين النكرتين، وتحدد المرادَ من الثانية: بأن تحصره في فردٍ واحد، هو الذي تدل عليه النكرة الأولى[١١٤٢]، نحو: نزل مطر؛ فأنعش المطر زروعَنا. أقبلت سيارة، فركبت السيارة. وقوله تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ

(١١٤٠) قال الكفوي في الكليات (ص ١٦٥) : الألف واللام: هي متى أطلقت إنما يراد بها التي للتعريف، وإذا أريد غيرُها قُيِّد بالموصولية والزائدة اهـ.

(١١٤١) قال عباس حسن: قد يكون اللفظ السابق مذكورًا صراحة كالأمثلة المعروضة، وقد يكون كناية، نحو قوله تعالى في سورة مريم: "وليس الذكر كالأنثى". فالذكر تقدم قبل ذلك مكنيًّا عنه بقول مريم: (إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) ، أي: منقطعًا لخدمة بيت المقدس، على حسب ما كان شائعًا في زمنها. وهذا النذر خاص بالذكور عندهم إذ ذاك.

(١١٤٢) قال عباس حسن: فإن النكرة الثانية بمنزلة الضمير، والأولى مرجع الضمير، و"أل" هي الرابطة بينهما الدالة على اتصال الثانية بالأولى اتصالًا معنويًّا. ويدل على أن الثانية بمنزلة الضمير والأولى بمنزلة مرجعه أنك في مثل: نزل مطر فأنعش المطر زروعنا- قد تستغني عن: أل" وعن كلمة: "مطر" الثانية، اكتفاء بالضمير المستتر في الفعل، الذي قد يغني عنهما، حيث تقول: نزل مطر فأنعش زروعنا. لهذا يقال النحاة: إن فائدة: "أل العهدية" التنبيه على أن مدلول ما دخلت هو مدلول النكرة السابقة، المماثلة لها في لفظها، الخالية من "أل" فلو قلنا: نزل مطر فأنعش مطر زروعنا، بتنكير كلمة، "مطر" في الحالتين لوقع في الوهم أن المراد من كلمة: "مطر" الثانية، مطر آخر غير الأول، مع أن المراد منهما واحد. ولذلك لا ينعت الاسم المعرف بأل العهدية؛ لأنه يشبه الضمير، وواقع مع "أل" موقعه كما سبق. وما قيل في كلمتي "مطر" يقال في كلمتي: "سيارة" وكلمتي، "رسول" ونظائرها....- راجع شرح التوضيح في هذا الموضع.

ولما كانت الثانية بمنزلة الضمير، والأولى بمنزلة مرجعه ساغ اعتبار الثانية معرفة، مع أن الأولى نكرة: كالشأن في مثل: جاء ضيف فأكرمه الوالد. فكلمة: "ضيف" نكرة، لا تدل على واحد معين، أما الضمير: "الهاء" فمعرفة تدل على معين، مرجعه النكرة، برغم أن معنى الضمير هو معنى مرجعه تمامًا، ولم يمنع لك أن يكون الضمير معرفة، ومرجعه نكرة، وذلك أن الضمير قد أوصلنا إلى شيء واحد مع أن هذا الشيء الواحد ينطبق على أفراد كثيرة، ومثل هذا يقال فيما دخلت عليه "أل" العهدية التي نحن بصددها، فإن الاسم الأول نكرة، فهي لا تدل على معين، أما الاسم الثاني الذي دخلت عليه فمعرفة؛ لأن معناها مراد به الاسم الأول، ومحصور فيه، برغم أنه نكرة تدل على أفراد متعددة.

رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) . فكل كلمة من الثلاث: "مطر – سيارة - رسول" وأشباهها قد ذُكِرت مرتين: أولاهما بغير "أل" فبقيت على تنكيرها، وثانيتهما مقرونة بأل العهدية التي وظيفتها الربط بين النكرتين ربطًا معنويًّا، يجعل معنى الثانية فردًا محدودًا محصورًا فيما دخلت عليه وحده، والذي معناه ومدلوله هو النكرة السابقة ذاتُها، وهذا التحديد والحصر هو الذي جعل الثانية معرفة، لأنها صارت معهودةً عهدًا ذِكْرِيًّا، أي: معلومة المراد والدلالة، بسبب ذكر لفظها في الكلام السابق ذكرًا أدَّى إلى تعيين الغرض وتحديده بعد ذلك، وأن المراد في الثانية فردٌ معين؛ هو السابق، وهذا هو ما يسمى بـ "**العهد الذِّكْري**".

٢ - وقد يكون السبب في تعريف النكرة المقترنة بأل العهدية هو أن "أل" تحدد المراد من تلك النكرة وتحصره في فرد معين تحديدًا أساسُه عِلْمٌ سابق في زمنٍ انتهى قبل الكلام، ومعرفةٌ قديمةٌ في عهدٍ مضَى قبل النطق، وليس أساسه ألفاظًا مذكورةً في الكلام الحالي. وذلك العلم السابق تَرمُز إليه "أل" العهدية وتدل عليه، وكأنها عنوانه. مثال ذلك؛ أن يسأل طالب زميله: ما أخبار الكلية؟ هل كتبت المحاضرة؟ أذاهب إلى البيت؟ فلا شك أنه يسأل عن كليةٍ معهودةٍ لهما من قبلُ، وعن محاضرة وبيت معهودين لهما كذلك. ولا شيء من ألفاظ السؤال الحالية تشير إلى المراد إلا: "أل"؛ فإنها هي التي تُوَجِّه الذهنَ إلى المطلوب. وهذا هو ما يسمى: "**العهد الذهني**" أو: "**العهد العِلمي**".

٣ - وقد يكون السبب في تعريف تلك النكرة حصول مدلولها وتحققه في وقت الكلام، بأن يبتدئ الكلام خلال وقوع المدلول وفي أثنائه؛ كأن تقول: "اليومَ يحضر والدي"، "يبدأ عملي الساعةَ"، "البرد شديدٌ الليلة" ... تريد من "اليوم" و"الساعة" و"الليلة"؛ ما يشمل الوقتَ الحاضر الذي أنت فيه خلال الكلام. ومثل ذلك: أن ترى الصائد يحمل بندقيته فتقول له: الطائر. أي: أَصِبِ الطائرَ الحاضر وقت الكلام. وأن ترى كاتبًا يَحمِل بين أصابعه قلمًا فتقول له: الورقة. أي: خذ الورقة الحاضرة الآن. وهذا هو "**العهد الحضوري**".

فأنواع العهد ثلاثة: "ذِكْرِيّ"، و"ذهنيّ أو علميّ"، و"حضوري". وللثلاثة رمز مشترك يدخل على كل نوع منها هو: "أل". وتسمى: "أل" التي للعهد[١١٤٣]، أو: "أل" العهدية".

(١١٤٣) قال عباس حسن: أي: التي لتعريف صاحب العهد، وهو: الشيء المعهود، سواء أكان واحدًا أم أكثر، ففي التركيب كلمتان محذوفتان.

فإذا دخلت على النكرة جعلتها تدل على فرد معين دلالةً تقترب من دلالة العَلَم الشخصي بذاته لا برمز آخر(١١٤٤). ولهذا كانت "أل" العهدية تفيد النكرة درجةً من التعريف تُقَربها من درجة العلم الشخصي(١١٤٥)، وإن لم تبلغ مرتبته وقوته؛ وإنما تجعلها في المرتبة التي تليه مباشرة.

"أل" الجنسية

وأما "**أل الجنسية**" فهي الداخلة على نكرةٍ تفيد معنى الجنس المحض من غير أن تفيدَ العهد(١١٤٦). ومثالها: النجمُ مضيء بذاته، والكوكب يستمد الضوء من غيره ... فالنجم، والكوكب، والضوء، معارف، بسبب دخول "أل" على كلٍّ منها، وكانت قبل دخولها نكرات - وشأن النكرات كشأن اسم الجنس(١١٤٧)، لا تدل على واحدٍ معين - وليس في الكلام ما يدل على العهد.

ولدخول "أل" هذه على الأجناس سميت: "أل الجنسية".

وهي أنواع من ناحية دلالتها المعنوية، ومن ناحية إفادة التعريف.

(١١٤٤) قال عباس حسن: لأن عَلَم الشخص معرفةٌ بصيغته، لا برمز آخر، ولا بشيء خارج عن مادته. بخلاف النكرة التي جاءها التعريف من "أل" ، فإن "أل" أجنبية منها، وخارجة عن صيغتها.

(١١٤٥) زهران: كذا قال عباس حسن، وهو ظاهر في العهد الذهني والحضوري، أما الذكري فلا، والله أعلم.

(١١٤٦) قال عباس حسن: يقول النحاة: إذا دخلت "أل" على اسمٍ مفرد أو غير مفرد، وكان هناك معهود مما شرحناه فهي للعهد. وإن لم يكن هناك معهود فهي للجنس.

(١١٤٧) قال عباس حسن: إيضاح ذلك أن كلمة: "نجم"، مثلًا تدل على معنى شائع مبهم، يصدق وينطبق على كل جرم سماوي مضيء، من غير حصر النجم في واحد معين، فهو يصدق على هذا، وذاك، وعلى آلاف غيرهما، وهذا معنى النكرة واسم الجنس، فهي تدل على واحد غير معين ولا محدد؛ لأنه واحد شائع بين أمثاله، لا يمكن تخصيصه بالتعيين، من بين أفراد جنسه. "أي: أفراد صنفه ونظائره" فإذا أدخلنا "أل" على كلمة: "نجم" وهو فرد من أفراد جنسه كانت لتعريف الجنس كلِّه، لا لتعريف ذلك الفرد الواحد؛ لأن تعريف الفرد الواحد يقتضي أن ترى النجوم كلَّها واحدًا واحدًا، وترى إضاءة كل واحد بذاته، ثم تقول بعدها: النجم مضيء بذاته، ولما كانت تلك الرؤية الشاملة المحيطة بكل النجوم أمرًا مستحيلًا لا يقدر عليه مخلوق -كان دخول "أل" على كلمة: "نجم" وقولنا: "النجم" معناه أن كل واحد من هذا الجنس الذي عرفناه بعقولنا دون أن تحيط بكل أفراده الحواس- مضيئًا بذاته، فكأنها تعرف الجنس ممثلًا في فرد واحد من أفراده، يغني تعريفه عن تعريفها، وينوب عنها في ذلك. أو كأنما تعرف فردًا يدل على الجنس كله ويرمز إليه. وهكذا يقال في باقي الأمثلة.

١ - فمنها التي تدخل على واحد من الجنس فتجعله يفيد الشمولَ والإحاطة بجميع أفراده إحاطةً حقيقيةً لا مجازَ فيها ولا مبالغة[١١٤٨]، بحيث يصح أن يحُلَّ محلها لفظةُ "كل" فلا يتغير المعنى، نحو: النهر عذب، النبات حي، الإنسان مفكر، المعدن نافع ... فلو قلنا: كل نهر عذب، كل نبات حي، كل إنسان مفكر، كل معدن نافع ... بحذف "أل" في الأمثلة كلِّها وبوضع كلمة "كل" مكانَها - لبقي المعنى[١١٤٩] على حالته الأولى.

وما تدخل عليه "أل" من هذا النوع يكون لفظُه معرفةً، تجري عليه أحكام المعرفة، ويكون معناه معنى النكرة المسبوقة بكلمة "كل" فيشمل كلَّ فرد من أفراد مدلولها، مثل كلمة "المَلِك" في قول الشاعر:

إذا المَلِكُ الجبَّارُ صَعَّرَ خَدَّه ... مَشَيْنا إليه بالسيُوف نُعاتِبُه

٢ - ومنها التي تدخل على واحد من الجنس، فتجعله يفيد الإحاطةَ والشمول؛ لا بجميع الأفراد، ولكن بصفة واحدة من الصفات الشائعة بين تلك الأفراد؛ وذلك على سبيل المجاز والمبالغة؛ لا على سبيل الحقيقة الواقعة؛ نحو: أنت الرجلُ علمًا، وصالحٌ هو الإنسان لطفًا، وعليّ هو الفتى شجاعة. تريد: أنت كلُّ الرجال من ناحية العلم، أي: بمنزلتهم جميعًا من هذه الناحية، فإنك جمعتَ من العلم ما تفرَّق بينهم؛ ويُعَدُّ موزعًا عليهم بجانب علمك الأكمل المجتمع فيك؛ فأنت تحيط بهذه الصفة "صفة العلم" إحاطة شاملة لم تتهيأ إلا للرجال كلهم مجتمعين. وكذلك صالح من ناحية الأدب؛ فهو فيه بمنزلة الناس كلهم؛ نال منه ما نالوه مجتمعين. وكذلك علي؛ بمنزلة الفتيان كلهم في الشجاعة؛ أدرك وحدَه من هذه الصفة ما توزع بينهم، ولم يبلغوا مبلغه إلا مجتمعين، وكل هذا على سبيل المبالغة والادعاء[١١٥٠].

(١١٤٨) قال عباس حسن: وعلامتها: أن يصح الاستثناء مما دخلت عليه؛ لأن المستثنى لا بد أن يكون أقل أفرادًا من المستثنى منه، نحو قوله تعالى: (إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) ومن العلامات أيضًا: أن يصح نعته بالجمع، نحو قوله تعالى: (أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ) ، ونحو قولهم: أهلك الناسَ الدينار الحمر، والدرهم البيض، فكأنه قال: الدنانير، والدراهم.

(١١٤٩) قال عباس حسن: وهذه تسمى: "أل الاستغراقية"؛ لأنها تدل على أن المعنى يستغرق جميعَ أفراد الجنس أي: يحيط بأفراده إحاطة شاملة حقيقية. ومثلها "أل" في النوع الثاني، الدالة على أن الجنس يستغرق صفةً من الصفات على سبيل المجاز والمبالغة.

(١١٥٠) قال عباس حسن: ولذا يصح إحلال كلمة: "كل" محل "أل" على سبيل المجاز والمبالغة - كما سبق - "والحصر" هو الذي يفيد أنهم جميعًا لم يبلغوا درجته في الصفة.

وحكمُ ما تدخل عليه "أل" من هذا النوع كحكم سابقه لفظًا ومعنى.

٣ - ومنها التي لا تفيد نوعًا من نوعَي الإحاطة والشمول السابقين؛ وإنما تفيد أن الجنسَ يراد منه حقيقتُه القائمةُ في الذهن، ومادته التي تكوّن منها في العقل، بغير نظر إلى ما ينطبق عليه من أفرادٍ قليلة أو كثيرة، ومن غير اعتبار لعددها. وقد يكون بين تلك الأفراد ما لا يَصدق عليه الحكم، نحو: الحديد أصلب من الذهب، الذهب أنفس من النحاس. تريد: أن حقيقة الحديد "أي: مادته وطبيعته" أصلب من حقيقة الذهب "أي: من مادته وعنصره" من غير نظر لشيء معين من هذا أو ذاك؛ كمفتاح من حديد، أو خاتم من ذهب؛ فقد توجد أداة من نوع الذهب هي أصلب من أداة مصنوعة من أحد أنواع الحديد؛ فلا يمنع هذا من صدق الحكم السالف الذي ينص على أن الحديد في حقيقته أصلب من الذهب في حقيقته من غير نظر إلى أفراد كل منهما - كما سبق - إذ إنك لا تريد أن كل قطعة من الأول أصلب من نظيرتها في الثاني؛ لأن الواقع يخالفه، ومثل هذا أن تقول: الرجل أقوى من المرأة، أي: أن حقيقة الرجل وجنسه من حيث عنصره المتميز - لا من حيث أفراده - أقوى من حقيقة المرأة وجنسها من حيث هي كذلك، من غير أن تريد أن كل واحد من الرجال أقوى من كل واحدة من النساء؛ لأنك لو أردت هذا لخالفك الواقع.

وتسمى "أل" الداخلة على هذا النوع "أل" التي للحقيقة، أو: للطبيعة، أو للماهية[١١٥١]، فلا علاقة لها بالإحاطة بالأفراد، أو بصفاتهم، أو بعدم الإحاطة.

وتفيد ما دخلت عليه نوعًا من التعريف يجعله في درجة عَلَم الجنس لفظًا ومعنى.

فمعاني "أل الجنسية" إما إفادة الإحاطة والشمول بكل أفراد الجنس حقيقة، لا مجازًا، وإما إفادة الإحاطة والشمول لا بأفراد الجنس؛ وإنما بصفة من صفاته وخصائصه على سبيل المبالغة والادعاء والمجاز، وإما بيان الحقيقة الذاتية، دون غيرها[١١٥٢].

(١١٥١) قال عباس حسن: وعلامتها: ألا يصلح وضع كلمة: "كل" بدلها، لا حقيقة ولا مجازًا؛ لأن المقصود من الحقيقة ليس الدلالة على الأفراد، قليلة كانت الأفراد أم كثيرة، وإنما المقصود شيء آخر هو ما ذكرناه.

(١١٥٢) جلبنا هذا كلَّه من "النحو الوافي" لعباس حسن ٤٢٣/١ – ٤٢٨ ، وانظر أيضا شرح قطر الندى لابن هشام (ص ١٤٩) ، ومغني اللبيب له أيضا (ص ٥٥ - ٥٧) ، وجامع الدروس العربية للغلاييني (ص ١٤٧ - ١٥٠) ، ومعجم القواعد العربية لعبد الغني الدقر (ص ٧٢ - ٧٣)

قال الكفوي: اسم الجنس إذا عُرِّف باللام: فإن كان هناك حصة من الماهية معهودٌ حُمِل عليها، وإلا: فإن لم يكن هناك ما يدل على إرادة الحقيقة من حيث وجودها في ضمن أفرادها حمل على الحقيقة، وإن دلت قرينة على إرادتها من حيث الوجود: فإن كان المقام مناسبا للاستغراق حمل عليه، وإلا حمل على غير معين(١١٥٣).

إذا تمهد هذا فليقع النظر في نوع "أل" الداخلة على موضوع القضية المهملة في نحو قولنا (الإنسان حيوان) .

فنقول: قد عرفت أن "أل" المعرفة محصورة في العهدية والجنسية، وأن الجنسية إما للاستغراق وإما لبيان الحقيقة.

فـ (أل) الداخلة على موضوع المهملة ليست عهدية لأنه لا عهد.

وليست (أل) الاستغراقية لأنها تجعل القضية كلية، إذ الكلية كما قدمنا هي التي حكم فيها على جميع أفراد موضوعها، وذاك هو الاستغراق، والفرض أنها مهملة عن الدلالة عن الاستغراق، فجعلُها استغراقية يبطل الفرض.

وليست (أل) التي لبيان الحقيقة والماهية والطبيعة، لأن تلك تدخل على موضوع القضية الطبيعية التي يحكم فيها على الطبيعة والحقيقة من حيث هي بقطع النظر عن ماصدقها أي: الأفراد الصادقة عليها، بخلاف المهملة التي فرضوا الحكم فيها على الأفراد لكن لا بقيد كل ولا بعض.

ثم قد سلف أن الإهمال في العرف هو: ترك إدخال السور في القضية الصالحة له، فالمهملة صالحة لدخول السور، والسور إنما يؤتى به لتعيين كمية الأفراد المحكوم عليها، وأما الطبيعية فليست صالحة لدخول السور عليها، إذ الحكم فيها على الحقيقة، والحقيقة من حيث هي شيء واحد لا تعدد فيه(١١٥٤) كما سلف.

ويشهد لهذا أيضا ما سنذكره من جعلهم المهملة في قوة الجزئية التي حكم فيها على بعض أفراد موضوعها، وتعليلهم لذلك بأن الإهمال عن السور رفَعَ العلمَ بكمية الأفراد المحكوم عليها، فلا يُدرى أحُكِم على جميعها أم على بعضها، فلما كان البعضُ متيَقَّنا حملت القضية عليه.

فأنت ترى أنه لا يصلح لموضوع المهملة شيء من أنواع (أل) التي سلف ذكرها.

(١١٥٣) الكليات (ص ٨٧)

(١١٥٤) انظر رفع الأعلام (ص ٨٣)

ولهذا فإنهم ذكروا للمهملة نوعا زائدا عما سبق.

قال الشيخ إبراهيم الباجوري في المهملة: كقولك (الإنسان حيوان) إذا جعلت "أل" للجنس في ضمن الأفراد بقطع النظر عن الكلية والجزئية[١١٥٥].

وقال الصبان في حاشيته على شرح الملوي للسلم: (قوله نحو الإنسان حيوان) أي: بجعل (أل) للحقيقة في ضمن الأفراد لا بقيد كلِّها ولا بقيد بعضها، بل المحتملة لأن تكون الجميعَ أو البعض، قال: أفاده الشارح - يعني الملوي - .

قال الصبان: واعتُرِض بأنهم لم يذكروا في أقسام "أل" ما ذكره أولا، بل حصروها في المراد بها الحقيقة من حيث هي، والمراد بها الاستغراق، والمراد بها العهد الخارجي، والمراد بها العهد الذهني، وأقول: ذكرها حفيد السعد[١١٥٦] في حواشيه على المطول وعلى المختصر حيث قال: قد يعتبر في المعرَّف بلام الجنس وجودُ الحقيقة في ضمن الفرد غيرَ مقيَّدٍ بالبعضية أو الكلية كما في المهملة اهـ[١١٥٧].

قلت: لعل هذه اللام تنخرط في سلك ما وقع فيه القلق والاضطراب بين المنطق وقانون اللغة، والله تعالى أعلم وأحكم.

ثم إن هذه القضية سميت مهملةً لإهمال بيان كمية الأفراد فيها، وقيل: لإهمالها في الأدلة استغناءً عنها بالجزئية[١١٥٨].

المهملة في قوة الجزئية

قال الزركشي: و**المهملة في قوة الجزئية** لاحتمالها الكلَّ والبعض وهو المتيقَّن فتحمل عليه[١١٥٩].

(١١٥٥) الباجوري (ص ٦٩)

(١١٥٦) حفيد السعد (٩١٦هـ) أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي: شيخ الإسلام، من فقهاء الشافعية، يكنى بسيف الدين، ويعرف بحفيد السعد (التفتازاني) كان قاضي هراة مدة ثلاثين عاما. ولما دخلها الشاه إسماعيل بن حيدر الصفوي كان الحفيد ممن جلسوا لاستقباله في دار الإمارة، ولكن الوشاة اتهموه عند الشاه بالتعصب، فأمر بقتله مع جماعة من علماء هراة، ولم يُعرف له ذنب، ونعت بالشهيد. له كتب، منها مجموعة سميت (الدر النضيد في مجموعة الحفيد - ط) في العلوم الشرعية والعربية، و(حاشية على شرح التلخيص - ط) فرغ من تأليفها سنة ٨٨٦ و (الفوائد والفرائد - خ) حديث، في طوبقبو، و(شرح تهذيب المنطق - خ) لجده، في الأزهرية اهـ . من الأعلام للزركلي ٢٧٠/١

(١١٥٧) الصبان (ص ٩٠)

(١١٥٨) الملوي (ص ٩٠) ، وعليش (ص ٨٣)

(١١٥٩) لقطة العجلان مع شرحها فتح الرحمن (ص ٥٦)

وقال الأنبابي: فإنها – يعني المهملة – في قوة الجزئية لأن الحكم فيها على بعض الأفراد محقَّقٌ، والزائدُ مشكوكٌ فيه، فطُرِح، وجُعلت القضية في قوة الجزئية، وكون المحكوم به قد يُتيقن تحققُه لجميع الأفراد كما في الإنسان كاتب بالقوة لا يقتضي تيقنَ الحكم به من المتكلم على الجميع[1160].

وقال الشيخ محمد عليش في حاشيته على « المطلع » لزكريا الأنصاري: (قوله: المهملة في قوة الجزئية) ، أي: أنهما متلازمتان في الصدق ثبوتا ونفيا[1161]، فكلما تحقق الحكم على الأفراد في الجملة الذي هو معنى المهملة، تحقق الحكم على البعض الذي هو معنى الجزئية، وكلما تحقق الحكم على البعض تحقق الحكم على الأفراد في الجملة، وإلا لزم عدم تحققه مع تقدير تحققه، وهو تناقض محال، وكلما لم يتحقق الحكم على الأفراد في الجملة لم يتحقق الحكم على بعضها، وكلما لم يتحقق الحكم على بعضها لم يتحقق الحكم عليها في الجملة، وإلا لزم تحققه على تقدير عدم تحققه، وهو محال، فإذا قلنا: الإنسان كاتب، فقد حكمنا بثبوت الكتابة على ما صدق عليه الإنسان قطعا، لكن هذا الماصدق يحتمل كل الأفراد وبعضها، والثاني متيقن، والأول مشكوك، فحمل على المتيقن وألغي المشكوك، وجعلت في قوة جزئية[1162].

فائدة: قال زكريا الأنصاري: والسور في الكلية الموجبة "كل" و"أل" الاستغراقية أو العهدية.

فقال الشيخ محمد عليش: (قوله أو العهدية) بُحِث فيه بأنه إن كان المعهود جميعَ الأفراد فكليةٌ كما قال، وإن كان واحدًا معيَّنا فشخصية، وإن كان غيرَ معين فجزئية[1163].

قال الشيخ محمد بن صالح العثيمين: وأما المعرَّف بأل العهدية، فإنه بحسب المعهود، فإن كان عاما فالمعرَّف عام، وإن كان خاصا فالمعرف خاص، مثال العام قوله تعالى: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

(١١٦٠) تقريرات الأنبابي على حاشية الباجوري (ص ٥٦)

(١١٦١) قال السعد: وتُلازِم – يعني المهملة – الجزئيةَ، قال الخبيصي: فإنه إذا صدق الإنسان كاتب صدق بعض الإنسان كاتب لا محالة، وبالعكس، فهما متلازمان. التهذيب مع خبيصي (ص ٣٦)

(١١٦٢) عليش (ص ٨٤)

(١١٦٣) المطلع شرح إيساغوجي مع حاشية عليش (ص ٨١)

فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) ، ومثال الخاص قوله تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا) [١١٦٤].

الفرق بين الكلية والكل

ثم على ما تقدم فإن **الكلية** هي: الحكمُ على كلِّ فردٍ، نحو قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) ، وقولنا: لا إله إلا الله[١١٦٥].

قال القرافي: الكلية: القضاء على كل فردٍ فرد حتى لا يبقى من تلك المادة فرد[١١٦٦].

وقال الإسنوي: هي: ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى فرد[١١٦٧].

وأما الكل فهو: المجموع المحكومُ عليه، والمجموع هو: الأفراد المجتمِعُ جميعُها، فالحكم عليه بالمحمول إنما يقع على مجموعه لا على جميعه.

وإيضاحه: أن الحكم يقع عليه في حال كونه مجتمِعا، فإذا فرضتَ تفرقةَ أجزائِه لم يَتْبَع الحكمُ كلَّ واحدٍ فيها بانفراده، وإنما يقع عليها مجموعةً، ومثاله: قوله تعالى: (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ) ، لأن الحكم على الثمانية بحمل العرش إنما هو على مجموعِها لا على جميعِها، إذ لو كان على جميعها لكان كلُّ واحد من الثمانية مستقلا بحمل العرش وحدَه، والواقع أن الحامل للعرش هو مجموع الثمانية، فلو فرضتَ تفرقةَ الثمانيةِ لم يتبعِ الحكمُ بحمل العرش كلَّ واحد منهم.

وإطلاق المجموع على الأفراد المجتمعِ جميعُها حقيقيٌّ، وقد يطلق مجازا على بعض الأفراد المجتمعة، ومثاله قولك: أهل الأزهر علماء، إذ فيهم من لم يشَمَّ للعلم رائحةً، وقد يكون الكلام محتملا للأمرين كما في قولهم: بنو تميم يحملون الصخرة العظيمة، فإنه يحتمل أن يكون المراد مجموعَ جميعِ الأفراد لكون كلٍّ منهم لا يستقل بالحمل، وأن يكون المراد مجموع بعضها لكونه يستقل به.

ويما تقرر يعلم أن قولهم: إن المجموع قد يراد به البعض، محمولٌ على أن ذلك على طريق المجاز[١١٦٨]، قال حلولو: الكل لا يصدق على جزئه إلا مجازا[١١٦٩].

(١١٦٤) الأصول من علم الأصول (ص ٣٥ - ٣٦)

(١١٦٥) إيضاح المبهم (ص ٤٠) ، والقويسني (ص ١٩)

(١١٦٦) نفائس الأصول ٥٥٠/٢

(١١٦٧) التمهيد (ص ٢٩٨)

(١١٦٨) الباجوري (ص ٥٨ - ٥٩) ، وإيضاح المبهم (ص ٤٠) ، وآداب البحث والمناظرة (ص ٣٣ - ٣٤)

(١١٦٩) التوضيح ١٢٥/١

قال ابن عاشور: الكل هو ما تركب من أجزاء[1170] يُوصَف به الشيء ولا يضاف لشيء، فكلمة "كل" اسمٌ للإحاطة يضاف لما تَقصِد إحاطتَه، وهي من صيغ العموم، ومعنى العموم: قضية كلية تحصل لها الكلية من دخول "كل" ونحوها على طرفيها، وهو من عوارض المركبات لا من عوارض المفردات، أما في غير "كل" من صيغ العموم فذلك ظاهر، وأما في "كل" فلأنها وإن دلت على الإحاطة إلا أن العموم ليس فيها بل في جملتها.

وقد أوجب اشتباهُ كلمةِ "كل" الملازِمةِ للإضافة الدالةِ على الإحاطة ولفظ "الكل" المراد به الأجزاءُ غَلَطًا في تحقيق معنى "الكل" في بعض مواقعه، فقد ظُن أن حديث " كل ذلك لم يكن " من قبيل "الكل"، ولو كان كما قالوا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ناسيا، وقد جعل المصنف – يعني القرافي – "كلُّ رجل يشيل الصخرة" مثالا للكل نظرا للمعنى، لكن السهو في إضافة لفظ "كل" إلى رجل، لأنها تفيد معنى العموم، وهو لا يصح[1171].

الفرق في الحكم على الكل بين السلب والإيجاب

قال الصبان: والحاصل أن المجموعَ حقيقةٌ في جميع الأفراد باعتبار اجتماعِهم مجازٌ في البعض، هذا حكم الكل في الإيجاب، أما في السلب فهو النفي عن المجموع كقولنا: ما أعطيت كلَّ العشرة، فلا يُنافي الثبوتَ في البعض بل الغالبُ في استعمالِه - كما قال ابن يعقوب - الثبوتُ في البعض، ذكره شيخنا العدوي[1172].

قال الإسنوي: وأما الكل فهو المجموع من حيث هو مجموع، ومن ذلك أسماء الأعداد، فإن ورد في النفي أو النهي صَدَق بالبعض، لأن مدلول المجموع ينتفي به، ولا يلزم نفيُ جميعِ الأفراد ولا النهيُ عنها، فإذا قال: ليس له عندي عشرة، فقد يكون عنده تسعة، بخلاف الثبوت، فإنه يدل على الأفراد بالتضمن[1173].

(١١٧٠) قال الجرجاني: الكل: في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الاصطلاح: اسم لجملة مركبة من أجزاء اهـ. التعريفات (ص ١٨٦)

(١١٧١) حاشية التنقيح ١/٢٣٠ - ٢٣١

(١١٧٢) الصبان (ص ٧٨)

(١١٧٣) التمهيد (ص ٢٩٨)

عموم السلب وسلب العموم

قال الشوكاني: ذكر علماء النحو والبيان الفرقَ بين أن يتقدم النفيُ على "كل" وبين أن تتقدم هي عليه، فإذا تقدمت على حرف النفي نحو: كل القوم لم يقم، أفادت التنصيصَ على انتفاء قيامِ كلِّ فردٍ فرد، وإن تقدم النفي عليها مثل: لم يقم كل القوم، لم تدل إلا على نفي المجموع، وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم، ويُسمى الأول **عموم السلب**، والثاني **سلب العموم**، من جهة أن الأول يُحكَم فيه بالسلب عن كل فرد، والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد، إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم. قال القرافي: وهذا شيء اختصت به "كل" من بين سائر صيغ العموم، قال: وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان، وأصلُها قوله صلى الله عليه وسلم: " كل ذلك لم يكن " لَمَّا قال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت. انتهى[١١٧٤].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وقد قرر علماء المعاني هنا قاعدة وهي: أن لفظة "كل" إذا اقترنت بحرف سلب، أعني حرفَ نفي، فإن كان حرف النفي قبل لفظة "كل" فهو من الكل المجموعي، فلا يقع الحكم على الموضوع إلا مجموعا، ولا يتبع كلَّ فرد من أفراده كقوله:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه ... تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

فإن المرء قد يتمنى شيئا ويدركه، وكم من مُنْية أدركها صاحبها كما لا يخفى، وكقولهم: " ما كل بيضاء شحمة، وما كل مدور كعكا " ، فقد تكون البيضاء شحمة، وقد يكون المدور كعكا في بعض الأحوال دون كلها.

وإن كان حرف النفي بعد لفظة "كل" فهو من الكلية، فالحكم بالمحمول على الموضوع شاملٌ لكل فرد، كقول أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار تدّعي ... عليَّ ذنباً كلُّه لم أصنعِ

برفع لفظة "كل"، لأن مراده أنه لم يصنع شيئا واحدا مما ادعت عليه، ومن هذا المعنى قولُه صلى الله عليه وسلم لذي اليدين - لما قال: أقصرت الصلاة أم نسيت - : " كلُّ ذلك لم يكن " ، أي: لم يكن شيء منه، لم أنس ولم تقصر، يعني في ظني، كما هو مقرر في الأصول في مبحث دلالة الاقتضاء.

(١١٧٤) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٩٧/١

وهذه القاعدة **أغلبية**[1175] لورود آيات متعددة فيها حرف النفي قبل لفظة "كل" مع أنها كليةٌ لا كلٌّ مجموعي، كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ) ، وقوله: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) [1176]، ونحو ذلك من الآيات، لأن الحكم بنفي المحبة عام لكل فرد من أفراد الخوانين الكفورين والمختالين الفخورين كما ترى[1177].

ولهذا قال الصبان: محلُّ هذه القاعدة المشهورة إذا لم تقُم قرينة على خلافها، وإلا عُمِل بالقرينة كما في قوله تعالى: (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ[1178]) [1179].

قلت: وحاصل القاعدة أن أداة السلب إن تقدمت على لفظ "كل" فهذا من باب سلب العموم، والقضية حينئذ من باب الكل لا الكلية، وتعلقُ النفي فيها بمجموع الأفراد لا يستلزم تعلقَه بكل فرد منها.

وإن تقدمت "كل" على أداة السلب، فهذا من باب عموم السلب، والقضية حينئذ من باب الكلية لا الكل، فيتعلق النفي فيها بكل فرد من الأفراد.

وفي « الكليات » : سلبُ العموم هو نفي الشيء عن جملة الأفراد، لا عن كل فرد، وعموم السلب بالعكس اهـ [1180]. قلت: أي: هو نفي الشيء عن كل فرد، ولا يخفى أن نفي الشيء عن كل فرد يستلزم نفيَه عن جملة الأفراد دون العكس، فيكون عموم السلب أخصَّ مطلقا من سلب العموم، أي كلما ثبت عموم السلب ثبت سلب العموم، إذ الأخص مستلزم للأعم.

ولهذا قال في « دستور العلماء » : الفرق بين عموم السلب وسلب العموم أن سلب العموم أعمُّ مطلقا من عموم السلب، فكل موضوع يصدق فيه عمومُ السلب يصدق فيه سلبُ العموم من غير عكس كلي[1181].

(١١٧٥) وقد قال الباجوري: القاعدة - **وإن كانت أغلبية** - : أن تأخر النفي عن أداة التعميم لعموم السلب، بخلاف تقدمها عليها اهـ. حاشية السلم (ص ٥٩)

(١١٧٦) [لقمان: ١٨]

(١١٧٧) آداب البحث والمناظرة (ص ٣٤ - ٣٥)

(١١٧٨) [الحديد: ٢٣]

(١١٧٩) الصبان (ص ٧٩)

(١١٨٠) الكليات (ص ٥١٢)

وفي دستور العلماء: سلب العموم: هو رفع الإيجاب الكلي، مثل: ليس كل حيوان إنسان. وعموم السلب: هو السلب الكلي، مثل: لا شيء من الإنسان بحجر. دستور العلماء ٢/١٣٠ و ٢٧٠

(١١٨١) دستور العلماء ٢/١٣٠

تنبيه: مما يتصل بهذا المبحث ما استشكله القرافي في « شرح التنقيح » من دلالة الجمع الذي دخلت عليه "أل" الاستغراقية في حالة النفي.

فإنه قال: المعرَّف باللام جمعا ومفردا فيه إشكال، من جهة أن لام التعريف تعُمُّ أفرادَ ما دخلت عليه، فإن دخلت على الدرهم عمت أفراده، أو الفرس عمت أفراده، فكذلك ينبغي إذا دخلت على الجمع تعم أفراد الجموع، وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده، فإذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصبيان، يجوز أن تقتل واحدا، فإنا إنما نُهينا عن أفراد الجموع، والواحد ليس بجمع، وكذلك إذا قلنا: لم أر إخوتك، يجوز أن تصدق وقد رأينا منهم واحدا، وهو خلاف المعهود من صيغة العموم وأنها تقتضي ثبوتَ حكمِها لكل فرد من أفرادها أمرًا ونهيا وثبوتا ونفيا، ولا يختلف الحال في شيء من الموارد، وحينئذ لأجل هذا الإشكال يتعين أن يُعتقَد أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع تَبطُل حقيقةُ الجمعية ويَصيرُ الجمع كالمفرد، وأنَّ الحكم ثابتٌ لكل فرد من الأفراد، كانت الصيغة مفردا أو جمعا.

فقال الشيخ ابن عاشور في حاشيته « التوضيح والتصحيح » : (قوله فيه إشكال من جهة أن لام التعريف الخ) حاصل الإشكال أن المفرد يدل على الجنس مطلقا لأن الإفراد ليس حالةً وجودية للفظ بل هو حالة عدمية أي: كون اللفظ غير مثنى ولا مجموع، فإذا دخل عليه حرف الاستغراق دل على استغراق الجنس فردا فردا، وأما الجمع فحالةٌ وجودية للفظ، فإذا دخل عليه حرف الاستغراق أفاد شمولَ الجنس لكن بقيد الجمعية أي: شمول جموع الجنس، إلا أن هذا إن وقع في حيز الإثبات كان مآله إلى معنى استغراق المفرد، لأن شمول الجموع يتضمن شمول مفرداتها، إذ الجموع إنما تتكون من الأفراد، فيدل الجمع المستغرق على استغراق الآحاد بالتضمن كما أشار له في المطول، وأما إذا وقع في حيز النفي أو النهي فهو محل الإشكال كما صرح به المصنف، لأن نفي الجموع والنهي عنها الذي هو ملحق بالنفي لا يستلزم نفيَ الآحاد، فكيف حكوا دلالته على الاستغراق إذا تعرف بأل ووقع بعد النفي، وهل هذا الإطلاق في حكايتهم صحيح أم يجب تقييده. وحاصل الجواب الذي أشار له المصنف أن إطلاق الأيمة صحيح بدليل ما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) وقوله تعالى (وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا) ، ودلالته على ذلك ليس بالوضع المطابقي لما علمت من أن التركيب لا يقتضي ذلك، ولا بالتضمن ولا بالالتزام لانتفاء جميع ذلك، ولكن الجمع المعرف بأل الاستغراقية

استعمل مع النفي في معنى المفرد مجازا بالإطلاق والتقييد، و"أل" هي القرينة، وشاع ذلك في لسانهم حتى صار حقيقة عرفية، وهذا معنى قولهم إن أل الاستغراقية إذا دخلت على جمع أبطلت منه معنى الجمعية، والدليل على ذلك تتبع موارد استعمالهم، وبهذا يندفع توهم صاحب « المفتاح » وصاحب « التلخيص » أن استغراق المفرد مع أل أشملُ من استغراق الجمع، وخَيَّله لهما النظرُ إلى ما تقتضيه معاني التركيب بحسب الوضع الحقيقي دون الاستعمالي العرفي في سائر المقامات الخطابية مع النظر أيضا إلى أن المفرد المعرَّف بأل إذا أريد به بعض الجنس دون الاستغراق صح أن يبلغ بالبعض فيه إلى الواحد كما في قوله تعالى (وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ) دون الجمع المعرف فلا يصح أن يبلغ به إلا إلى أقل الجمع إلا عند التجوز كما في قولهم: فلان يركب الخيل، وإنما يركب واحدا، وقد صرح صاحب « الكشاف » بأنه مجاز ونظره بقولهم: بنو فلان قتلوا زيدا، وإنما قتله واحد منهم، فظن صاحب « المفتاح » وملخصه أن ذلك أيضا ثابتٌ في حالة إرادة الاستغراق، هذا خلاصة هذا المبحث المعدود من مشكلات مسائل البلاغة[١١٨٢].

ثم الذي نخلص إليه من الفرق بين الكلية والكل أن الكلية هي: الحكم على كل فرد، وأن الكل هو: الحكم على المجموع.

وقد عرفنا أن الكل لا يتبع الحكمُ فيه كلَّ فرد من أفراده، وأن الكلية يتبع الحكم فيها كلَّ فرد من أفرادها[١١٨٣].

قال الصبان: واعلم أن الكل في الحقيقة هو الموضوع، أعني المجموعَ المحكوم عليه، فتسميةُ الحكم كُلا من باب تسمية الشيء باسم متعلَّقه أي: لَمَّا تعلقَ الحكمُ بالكل سمي كُلا، وصار حقيقةً اصطلاحية، ذكره الشارح في كبيره[١١٨٤].

الفرق بين الكل والكلي

وأما الفرق بين الكل والكلي فمن جهتين:

الجهة الأولى: أنا قدمنا أن الكلي لا يمنع تعقلُ مدلولِه من حمله على كثيرين حملَ مواطأة، فيجوز حمل الكلي على كل فرد من أفراده حملَ مواطأة، كقولك: عمرو إنسان،

(١١٨٢) شرح التنقيح مع حاشية التوضيح والتصحيح ٢٠٧/١ - ٢٠٨

(١١٨٣) آداب البحث والمناظرة (ص ٣٥)

(١١٨٤) الصبان (ص ٧٨)

وزيد إنسان، وخالد إنسان الخ، فالإنسان كلي، وقد صح حمله على كل فرد من أفراده حملَ مواطأة كما تقدم إيضاحه.

أما الكل فلا يجوز حمله على جزءٍ من أجزائه حملَ مواطأة بل حملَ إضافة أو اشتقاق، فالكرسي مثلا كلٌّ مركب من خشب ومسامير، فلا يجوز أن تقول: الكرسي مسمار، ولا أن تقول: الكرسي خشب، ولكن يصح حمله على أجزائه بالإضافة والاشتقاق، فالإضافة كأن تقول: الكرسي ذو مسامير، والاشتقاق كقولك: الكرسي مسمر، وكالشجرة فإنها كلٌّ مركب من جذوع وأغصان، فلا يقال: الشجرة جذوع، ولا الشجرة أغصان، وإنما يقال: الشجرة ذات جذوع وذات أغصان مثلا.

الجهة الثانية: أن **الكلي** يجوز تقسيمه بأداة التقسيم إلى جزئياته كأن تقول: الحيوان إما إنسان أو فرس، وإما بغل وإما حمار الخ، بخلاف **الكل** فلا يجوز تقسيمه إلى أجزائه بأداة التقسيم، فلا يصح أن يقال: الكرسي إما خشب وإما مسامير، ولا أن يقال: الشجرة إما جذوع وإما أغصان، وإنما يجوز حمل الكل على أجزائه حمل مواطأة مع العطف خاصة، أعني عطف بعض أجزائه على بعضها، كقولك: الكرسي مسامير وخشب، والشجرة جذوع وأغصان[١١٨٥].

فائدة: قال الشيخ أحمد بن محمد العدوي المشهور بالدَّرْدِير في « شرح الخَريدة البهية[١١٨٦] » : الأقسامُ جمع قِسْمٍ بكسر فسكون، وهو: ما اندرج مع غيره تحت كلٍّ أو كلي، والكلُّ: ما تركب من جوهرين فأكثر[١١٨٧]، والكليُّ: ما صدق على كثير، ويسمى المندرج تحت الكل جزءا أو بعضا، والمندرج تحت الكلي جزئيا، ويسمى مورد القسمة[١١٨٨] - وهو الكل أو الكلي - مَقْسِمًا، بفتح فسكون فكسر، والتقسيمُ: التمييزُ والتفصيل، أي: جعل الشيء أقساما.

(١١٨٥) آداب البحث والمناظرة (ص ٣٦ - ٣٧)

(١١٨٦) قال الدَّردير: الخَريدة في الأصل: اللؤلؤة التي لم تثقب، و"البهية" نعت "الخريدة"، و"البها" الضياء، واستعار لها هذا الاسم ليطابق الاسم المسمى اهـ. شرح الخريدة البهية (ص ٢٦)

قال الشيخ أحمد الصاوي: (قوله والبها الضياء) أي: ويطلق على الحسن والجمال وهو الأنسب بالمقام وإن كان الأول مناسبا أيضا اهـ. حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية (ص ١٧)

(١١٨٧) أي: مثل الحصير وذات الشخص. الصاوي (ص ٢٠)

(١١٨٨) أي: محل ورودها، وهو منشأ الأقسام. الصاوي (ص ٢٠)

وعلامةُ تقسيم الكل إلى أجزائه: صحةُ انحلاله[١١٨٩] إلى الأجزاء التي تركب منها، وعدمُ صحة حمل المَقْسِم على الأقسام[١١٩٠].

وعلامة تقسيم الكلي إلى جزئياته: صحةُ حمل المقسم على كلٍّ من الأقسام نحو: زيد إنسان وعمرو إنسان[١١٩١] اهـ كلامه[١١٩٢].

الكلي والكلية

وأما الكلي والكلية فيشتركان في صادقية كل واحد منهما على كل فرد من أفراده حقيقة، غير أن الكلي على جهة البدل، والكلية على جهة الشمول[١١٩٣].

الجزء والجزئي والجزئية

والجزء: ما تركب منه ومن غيره كلٌّ، كالحيوان فهو جزء بالنسبة للإنسان لتركبه منه ومن الناطق، ويسمى ذلك جزءا **طبيعيا**، وكالسقف بالنسبة إلى البيت لتركبه منه ومن الجدران، ويسمى ذلك جزءا **ماديا**[١١٩٤].

والجزئي هو: الشخص من كل حقيقةٍ كلية[١١٩٥].

وأما **الجزئية** فهي: الحكم على بعض الأفراد، كقولك: بعض أهل الأزهر علماء[١١٩٦].

قال القرافي في « شرح تنقيح الفصول » : وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة، فصيغة العموم للكلية، وأسماء العدد للكل، والنكرات للكلي، والأعلام للجزئي، وقولنا: بعض الحيوان إنسان وبعض العدد زوج للجزئية، وقولنا: جزء موضوع للجزء، **وهذه الحقائق يُحتاج إليها كثيرا في أصول الفقه فينبغي أن تُعْلَم**[١١٩٧].

(١١٨٩) أي: تفصيله بأن تحل الحصير إلى خيط وسمر بحيث يكون كل منهما على حدته. الصاوي (ص ٢٠)

(١١٩٠) أي: لا يصح الإخبار بالمقسم عن أحد الأقسام، فلا تقول: الخيط حصير، ولا اليد أو الرِّجْل إنسان مثلا. الصاوي (ص ٢٠)

(١١٩١) أي: فزيدٌ مثلا جزئيٌّ من جزئيات الإنسان لا جزء. الصاوي (ص ٢٠)

(١١٩٢) شرح الخريدة البهية (ص ٣٠ - ٣١)

(١١٩٣) التوضيح لحلولو ١/١٢٥

(١١٩٤) القويسني (ص ١٩)

(١١٩٥) شرح التنقيح ١/٣١

(١١٩٦) إيضاح المبهم (ص ٤٠)

(١١٩٧) شرح التنقيح ١/٣١ - ٣٢

أنواع النِّسَب المتعلقة بالألفاظ والمعاني

إذا تمهد لنا معرفة اللفظ والمعنى وما تعلق بهما من مباحث فاعلم أن أنواع النِّسَب المتعلقة بالألفاظ والمعاني أربعٌ:

١ - النسبة بين معنى اللفظِ وأفرادِه.

٢ - النسبة بين معنى لفظٍ ومعنًى آخَرَ.

٣ - النسبة بين اللفظ ومعناه.

٤ - النسبة بين لفظٍ وآخَرَ[١١٩٨].

الأولى: النسبة بين معنى اللفظِ وأفرادِه:

وهي النسبة بين المفهوم الكلي وماصدقاته أي: جزئياته وأفراده التي يصدُق عليها.

وهي قسمان:

١ - التواطؤ: وهو أن تكون الأفراد مستويةً في المعنى الواحد من غير اختلاف وتفاوت فيها، كما في الإنسان، فإن معناه لا يختلف في أفراده[١١٩٩].

وعلى هذا فالمتواطئ هو: اللفظ الموضوع لمعنًى كُلِّيٍّ مُستوٍ في أفراده[١٢٠٠].

وسمي متواطئا من التواطؤ، وهو التوافق، لتوافق الأفراد في معناه، يقال: تواطأ فلان وفلان، أي: اتفقا[١٢٠١]، فلما توافقت مَحالُّ مسمى هذا اللفظِ في مسماه سُمي متواطئا[١٢٠٢].

٢ - التشاكك ويقال **التشكك**: وهو أن تكون الأفراد غيرَ مستوية في المعنى الواحد بل يكون مختلفا ومتفاوتا فيها، كما في النور فإنه في الشمس أقوى منه في غيرها[١٢٠٣].

وعلى هذا فالمشكِّك: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلفٍ في أفراده[١٢٠٤].

(١١٩٨) انظر الباجوري (ص ٥٥)

(١١٩٩) الباجوري (ص ٥٦) ، والصبان (ص ٧٤)

(١٢٠٠) شرح التنقيح ٣٢/١ ، وحاشية التنقيح ٣٤/١

(١٢٠١) الخبيصي (ص ١٤) ، ونهاية السول ١٩٩/١

(١٢٠٢) شرح التنقيح ٣٢/١

(١٢٠٣) انظر الباجوري (ص ٥٦) ، والملوي (ص ٧٤)

(١٢٠٤) شرح التنقيح ٣٢/١ ، وحاشية التنقيح ٣٤/١

قال ابن تيمية: لا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها، بل أكثرُها كذلك، وتخصيصُ هذا القسم بلفظ المشكك أمرٌ اصطلاحي[١٢٠٥]، ولهذا كان من الناس من قال: هو نوع من المتواطئ، لأن واضع اللغة لم يضع اللفظَ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما، بل بإزاء القدر المشترك.

وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئا عاما وخاصا، كما جُعِل الإمكان نوعين: عاما وخاصا، زال اللَّبْس[١٢٠٦].

وقال أيضا: الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر بالمشترك[١٢٠٧]، ولهذا كان المتقدمون من نُظَّار الفلاسفة وغيرهم لا يَخصُّون المشككةَ باسمٍ، بل لفظُ المتواطئة يتناول ذلك كلَّه، فالمشككة قسمٌ من المتواطئة العامة، وقسيمُ المتواطئة الخاصة[١٢٠٨].

ثم إن اللفظ سمي مشكِّكًا لأنه يشكِّك الناظرَ هل أفرادُه متحدة في معناه أم مختلفة[١٢٠٩]، فإن نظر لأصل المعنى عرف أنه متواطئ، وإن نظر إلى تفاوته ظن أنه مشترك، فيشك في كونه متواطئا أو مشتركا[١٢١٠].

(١٢٠٥) قال في « الجواب الصحيح » : المتواطئة التواطؤَ العامَّ يدخل فيها المشككة، إذ المراد بالمشككة ما يتفاضل معانيها في مواردها كلفظ الأبيض الذي يقال على البياض الشديد كبياض الثلج والخفيف كبياض العاج، والشديدُ أولى به، ومعلوم أن مسمى البياض في اللغة لا يختص بالشديد دون الخفيف، فكان اللفظ دالا على ما به الاشتراكُ، وهو المعنى العام الكلي، وهو متواطئ بهذا الاعتبار، وهو باعتبار التفاضل يسمى مشككا، وأما إذا أريد بالمتواطئ ما تستوي معانيه كانت المشككة نوعا آخر، لكن تخصيص لفظ المتواطئة بهذا عرفٌ حادث، وهو خطأ أيضا، فإن عامة المعاني العامة تتفاضل، والتماثلُ فيها في جميع مواردها بحيث لا تتفاضل في شيءٍ من مواردها إما قليلٌ وإما معدوم، فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة بل مشككة كان عامة الأسماء الكلية غير متواطئة اهـ. الجواب الصحيح ٤/٤٢٥ - ٤٢٦

(١٢٠٦) منهاج السنة ٢/٥٨٦

(١٢٠٧) قال في « التدمرية » : المشكك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالةُ اللفظ على القدر المشترك سواء كان المعنى متفاضلا في موارده أو متماثلا اهـ. التدمرية (ص ١٣٠)

(١٢٠٨) الرد على المنطقيين (ص ١٩٩)

(١٢٠٩) رفع الأعلام (ص ٥٤)

(١٢١٠) عليش (ص ٤٢)

ولكونه يُشكِّك الناظرَ فيه فقد ضبطه القرافي في « شرح المحصول » بكسر الكاف الأولى، وقال صفي الدين الهندي في « نهاية الوصول » : ويحتمل أن يُجعل اسمَ المفعول، لكون الناظر يتشكك فيه[١٢١١].

واعلم أن المتواطئ والمشكك هما قسما المشترَك المعنوي الذي يقابل المشترَك اللفظي.

قال التهانوي: الاشتراك في عرف العلماء كأهل العربية والأصول والميزان يطلق بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهومٍ عامٍّ مشترَك بين الأفراد، ويسمى اشتراكا معنويا، وذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا[١٢١٢]، وينقسم إلى المتواطئ والمشكك.

وثانيهما: كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنَيين معًا على سبيل البدل من غير ترجيح، ويسمى اشتراكا لفظيا، وذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا[١٢١٣].

وقد ذكر الشيخ إبراهيم الباجوري ضابطين لنوعي الاشتراك، فقال في المعنوي: ضابطه: أن يتحد اللفظ والوضع والمعنى، وتتعددَ الأفراد المشتركة في ذلك المعنى، وقال في اللفظي: ضابطه: أن يتحد اللفظ، ويتعدد الوضع والمعنى[١٢١٤].

قال القرافي: فائدة: ينبغي أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشترك، لأن اللفظ الأول مشترك، والثاني لمعنى واحد مشترك واللفظ ليس بمشترك، والأول مجمل، والثاني ليس بمجمل لاتحاد مسماه[١٢١٥].

قلت: فاللفظ المشترك هو المشترك اللفظي، واللفظ الموضوع للمشترك هو المشترك المعنوي.

تنبيه: قال ابن الإمام التلمساني: لا حقيقة للمشكك، لأنَّ ما به التفاوت: إن دخل في التسمية فمشترك، وإلا فمتواطئ.

(١٢١١) انظر التوضيح لحلولو ١/١٠٣ مع هامشه لمحقق الكتاب.

(١٢١٢) وهو المسمى بالكلي أيضا.

(١٢١٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٠٢

(١٢١٤) الباجوري (ص ٤٩)

(١٢١٥) شرح التنقيح ١/٣٢

وأجاب عنه القرافي بأن كلا من المتواطئ والمشكك موضوعٌ للقدر المشترك، لكن التفاوت: إن كان بأمور من جنس المسمى فمشكك، وإن كان بأمور خارجة عنه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فمتواطئ[١٢١٦].

قال ابن عاشور: حاصله استفسارٌ عن تمييز الاختلافِ الذي يقتضي التشككَ والاختلاف الذي لا ينافي التواطؤ، وحاصل الجواب اختيار الشق الأول وبيان الفرق بين التفاوتين بأن النظر إلى التفاوت في مفهوم اللفظ لا إلى التفاوت في الصفات الخارجية إذ لا تخلو عنه أفرادُ كليٍّ، ولذلك كان التشكيك بين الشمس والقمر والمصباح باعتبار وصف المنير لا باعتبار الجسمية أو الشكل[١٢١٧].

بحث في باب الأسماء والصفات

قال ابن تيمية: الحُذَّاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه - تعالى - وعلى غيره مقولةٌ بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادُه، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادُه، كما يُطلَق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما دونه كبياض العاج، فكذلك لفظ الوجود، يطلق على الواجب والممكن، وهو في الواجب أكملُ وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصلُ المعنى مشتركا كليا بينهما، فلا بد في الأسماء المشككة من معنًى كليٍّ مشترَك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن، وذلك موردُ التقسيم تقسيمِ الكلي إلى جزئياته إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، فإن مورد التقسيم مشترَك بين الأقسام، ثم كونُ وجودِ هذا الواجبِ أكملَ من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كليا مشتركا بينهما.

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير، وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه، وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته.

والناس تنازعوا في هذا الباب، فقالت طائفة كأبي العباس الناشئ من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبقَ من أبي علي: هي حقيقة في الخالق مجازٌ في المخلوق.

(١٢١٦) عليش (ص ٤٢) ، وانظر شرح التنقيح ٣٣/١ مع حاشية ابن عاشور، والتوضيح لحلولو ١٠٤/١

(١٢١٧) حاشية التنقيح ٣٣/١

وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة بالعكس: هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق.

وقال جماهير الطوائف: هي حقيقة فيهما، وهذا قولُ طوائفِ النُّظَّار من المعتزلة والأشعرية والكرامية والفقهاء وأهلِ الحديث والصوفية، وهو قول الفلاسفة.

لكنَّ كثيرا من هؤلاء يتناقض فيُقِرُّ في بعضها بأنها حقيقةٌ كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك، ويُنازع في بعضها لشُبَهِ نفاةِ الجميع، والقولُ فيما نفاه نظيرُ القول فيما أثبته، ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ونفي الجميع يمتنع أن يكون موجودا.

وقد علم أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم وحادث، وغني وفقير، ومفعول وغير مفعول، وأن وجودَ الممكن يستلزم وجودَ الواجب، ووجود المحدَث يستلزم وجود القديم، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني، ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول، وحينئذ فبين الوجودين أمرٌ مشترك، والواجب يختص بما يتميز به، فكذلك القول في الجميع[١٢١٨].

قال: والمقصود هنا أن يُعرَف أن قولَ جمهورِ الطوائف من الأولين والآخرين أن هذه الأسماءَ عامةٌ كلية - سواء سميت متواطئة أو مشككة - ليست ألفاظا مشترَكة اشتراكا لفظيا فقط، وهذا مذهب المعتزلة والشيعة والأشعرية والكرامية، وهو مذهب سائر المسلمين: أهل السنة والجماعة والحديث وغيرهم إلا من شذ[١٢١٩].

وقال أيضا: إن مذهب عامة الناس بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغيرهم أن الوجود ليس مقولا بالاشتراك اللفظي فقط، وكذلك سائر أسماء الله التي سُمي بها، وقد يكون لخلقه اسمٌ كذلك مثل الحي والعليم والقدير، فإن هذه ليست مقولةً بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتواطؤ، وهي أيضا مشككة[١٢٢٠]، فإن معانيها في حق الله تعالى أولى، وهي حقيقةٌ فيهما[١٢٢١].

(١٢١٨) الرد على المنطقيين (ص ١٩٨ - ١٩٩)

(١٢١٩) منهاج السنة ٥٨٦/٢ - ٥٨٧

(١٢٢٠) قوله (وهي أيضا مشككة) يعين مرادَه بالتواطؤ. (زهران)

(١٢٢١) بيان تلبيس الجهمية ٣٧٠/٤ - ٣٧١

قال: وذلك لأنهما وإن اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه فالله تعالى مختصٌ بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك، والعبد أيضا مختص بوجوده وعلمه وقدرته، والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه، وإذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة، فهذا المشترك مطلَقٌ كليٌّ يوجد في الأذهان لا في الأعيان، والموجود في الأعيان مختصٌّ لا اشتراكَ فيه، وهذا موضعٌ اضطرب فيه كثيرٌ من النظار حيث توهموا أن الاتفاق في مسمى هذه الأشياء يُوجِب أن يكون الوجود الذي للرب هو الوجود الذي للعبد[1222]، وطائفة ظنت أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي، وكابَروا عقولَهم، فإن هذه الأسماء عامةٌ قابلة للتقسيم كما يقال: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث، ومورد التقسيم مشترَك بين الأقسام، واللفظ المشترَك كلفظ المشتري الواقعِ على المبتاع والكوكب لا ينقسم معناه، ولكن يقال: لفظ المشترى يقال على وكذا وعلى كذا، وطائفة ظنت أنها إذا سمَّت هذا اللفظ ونحوه مشككا لكون الوجود بالواجب أولى منه بالممكن خلصت من هذه الشبهة، وليس كذلك، فإن تفاضل المعنى المشترك الكلي لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا بين اثنين، كما أن معنى السواد مشترك بين هذا السواد وهذا السواد، وبعضه أشد من بعض، وطائفة ظنت أن من قال الوجود متواطئ عام فإنه يقول وجود الخالق زائد على حقيقته، ومن قال حقيقته هي وجوده قال إنه مشترك اشتراكا لفظيا، وأمثال هذه المقالات التي قد بُسِط الكلام عليها في غير هذا الموضع.

وأصلُ خطأ هؤلاء توهُّمُهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلقُ الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعيَّن وهذا المعين، وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا، لا يوجد إلا معيَّنا مختصا، وهذه الأسماء إذا سُمِّي بها كان مسماها مختصا به، وإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصا به، فوجودُ الله وحياته لا يشركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق.

(١٢٢٢) قال الأفغاني في رسالته « الرد على الدهريين » : ... فإذا قرر المرشد أصول الإباحة في نفوس أتباعه، التمس لهم سبيلا لإنكار الألوهية وتقرير مذهب النيتشرية « الدهريين » ، فأتى إليهم من باب التنزيه، فقال: الله منزه عن مشابهة المخلوقات، ولو كان موجودا لأشبه الموجودات، ولو كان معدوما لأشبه المعدومات، فهو لا موجود ولا معدوم. يعني أنه يقر بالاسم، وينكر المسمى، مع أن شبهته هذه سفسطة بديهية البطلان، فإن الله منزه عن مشاركة الممكنات في خصائص الإمكان، أما في مطلق الوجود فلا مانع من أن يتفق إطلاق الوصف عليها وعليه، وإن كان وجوده واجبا، ووجودها ممكنا اهـ .

وإذا قيل: قد اشتركا في مسمى الوجود فلا بد أن يتميز أحدهما عن الآخر بما يخصه وهو الماهية والحقيقة التي تخصه، قيل: اشتراكا في الوجود المطلق الذهني لا اشتراكا في مسمى الحقيقة والماهية والذات والنفس، وكما أن حقيقة هذا تخصه فكذلك وجوده يخصه، والغلط نشأ من جهة أخذ الوجود مطلقا وأخذ الحقيقة مختصة، وكل منهما يمكن أخذه مطلقا ومختصا، فالمطلق مساو للمطلق، والمختص مساو للمختص، فالوجود المطلق مطابق للحقيقة المطلقة، ووجوده المختص مطابق لحقيقته المختصة، والمسمى بهذا وهذا واحدٌ وإن تعددت جهة التسمية، كما يقال هذا هو ذاك، فالمشار إليه واحد لكن بوجهين مختلفين، وأيضا فإذا اشتركا في مسمى الوجود الكلي فإن أحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده الذي يخصه، كما أن الحيوانين والإنسانين إذا اشتركا في مسمى الحيوانية والإنسانية فإنه يمتاز أحدهما عن الآخر بحيوانيةٍ تخصه وإنسانية تخصه، فلو قدر أن الوجود الكلي ثابت في الخارج لكان التمييز يحصل بوجود خاص لا يحتاج أن يقال هو مركب من وجود وماهية، فكيف والأمر بخلاف ذلك، ومن قال إنه وجود مطلق بشرط سلب كل أمر ثبوتي فقولُه أفسدُ من هذا الأقوال، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع، والمقصود أن إثبات الأسماء والصفات لله لا يستلزم أن يكون سبحانه مشبها مماثلا لخلقه(١٢٢٣).

قال: كما إذا قيل إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمى بعض المخلوقات حيا سميعا عليما بصيرا، فإذا قيل: يلزم أنه يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودا حيا عليما سميعا بصيرا، قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعا على الرب تعالى، فإن ذلك لا يقتضي حدوثا ولا إمكانا ولا نقصا ولا شيئا مما ينافي صفات الربوبية، وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم أو السمع أو البصر أو السميع أو البصير أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدُهما يمتنع اشتراكهُما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفةَ كمالٍ كالوجود والحياة والعلم والقدرة ولم يكن في ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق لم يكن في إثبات هذا محذورٌ أصلا.

(١٢٢٣) منهاج السنة ١١٧/٢ - ١٢٠

قال: وهذا الموضع مَن فَهِمه فهمًا جيدا وتدبَّره زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلَطُ كثيرٍ من الأذكياء في هذا المقام، وقد بُسِط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّن فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمرٍ من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدُهما الآخرَ في شيء موجودٍ فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس متناقضا في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيهَ الباطل، فيجعل ذلك له حجةً فيما يظن نفيَه من الصفات حذرا من ملزومات التشبه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على تقديرٍ، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة[١٢٢٤].

قال: وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدَث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجودُ هذا مثلَ وجودِ هذا، بل وجود هذا يخصه ووجودُ هذا يخصه، واتفاقهما في اسمٍ عام لا يقتضي تماثلَهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود: إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقُهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

(١٢٢٤) التدمرية (ص ١٢٥ - ١٢٨)

فقد سمى الله نفسه حيا فقال: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) وسمى بعض عباده حيا فقال: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) ، وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله (الْحَيُّ) اسم لله مختص به، وقوله: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمًّى موجودٌ في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه - سبحانه وتعالى - [(١٢٢٥)].

قال: فإن المشتركين اشتراكا لفظيا لا معنويا كلفظ "المشتري" المقول على الكوكب والمبتاع و"سهيل" المقول على الكوكب وعلى ابن عمرو، فإنه إذا سمع المستمع قائلا يقول له: جاءني سهيل بن عمرو، وهذا هو المشتري لهذه السلعة، لم يَفهَم من هذا اللفظ كوكبا أصلا إلا أن يعرف أن اللفظ موضوع له، فإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئا أصلا إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته، فلم يعرفوا شيئا.

ثم إن العلم بانقسام الوجود إلى قديم ومحدَث وأمثال ذلك علمٌ ضروري، فالقادح سوفسطائي، وكذلك العلم بأن بين الاسمين قدرا مشتركا علم ضروري.

قال: وأهل اللغة في ابتداء خطابهم يقولون - مثلا - : جاء زيد وهذا وجه زيد؛ ويشيرون إلى ما قام به من المجيء والوجه، فيفهم المخاطب ذلك، ثم يقولون تارة أخرى: جاء عمرو ورأيت وجه عمرو وجاء الفرس ورأيت وجه الفرس، فيفهم المستمع أن بين هذه قدرا مشتركا وقدرا مميزا وأن لعمرو مجيئا ووجها نسبته إليه كنسبة مجيء زيد ووجهه إليه، فإذا علم أن عمرا مثل زيد علم أن مجيئه مثل مجيئه ووجهه مثل وجهه، وإن علم أن الفرس ليست مثل زيد بل تشابهه من بعض الوجوه علم أن مجيئها ووجهها ليس مجيء زيد ووجهه بل تشبهه في بعض الوجوه، وكذلك إذا قيل: جاءت الملائكة ورأت الأنبياء وجوه الملائكة علم أن للملائكة مجيئا ووجوها نسبتها إليها كنسبة مجيء الإنسان ووجهه إليه، ثم معرفته بحقيقة ذلك تبع معرفته بحقيقة الملائكة، فإن كان لا يعرف الملائكة إلا من

(١٢٢٥) التدمرية (ص ٢٠ - ٢٢)

جهة الجملة ولا يتصور كيفيتهم كان ذلك في مجيئهم ووجوههم لا يعرفها إلا من حيث الجملة ولا يتصور كيفيتها، وكذلك إذا قيل: جاءت الجن، فاللفظ في جميع هذه المواضع يدل على معانيها بطريق الحقيقة، بل إذا قيل: حقيقة الملَك وماهيته ليست مثل حقيقة الجني وماهيته كان لفظ الحقيقة والماهية مستعملا فيهما على سبيل الحقيقة، وكان من الأسماء المتواطئة مع أن المسميات قد صرح فيها بنفي التماثل، وكذلك إذا قيل: خمر الدنيا ليس كمثل خمر الآخرة ولا ذهبُها مثل ذهبها ولا لبنها مثل لبنها ولا عسلها مثل عسلها كان قد صرح في ذلك بنفي التماثل مع أن الاسم مستعمل فيها على سبيل الحقيقة، ونظائرُ هذا كثيرة، فإنه لو قال القائل: هذا المخلوق ما هو مثل هذا المخلوق وهذا الحيوان الذي هو الناطق ليس مثل الحيوان الذي هو الصامت، أو هذا اللون الذي هو الأبيض ليس مثل الأسود، أو الموجود الذي هو الخالق ليس هو مثل الموجود الذي هو المخلوق ونحو ذلك، كانت هذه الأسماء مستعملة على سبيل الحقيقة في المسميين الذين صرح بنفي التماثل بينهما، فالأسماء المتواطئة إنما تقتضي أن يكون بين المسميين قدرا مشتركا وإن كان المسميان مختلفين أو متضادين.

فمن ظن أن أسماء الله تعالى وصفاته إذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلا للمخلوقين وأن صفاته مماثلة لصفاتهم كان من أجهل الناس، وكان أول كلامه سفسطة وآخره زندقة، لأنه يقتضي نفيَ جميع أسماء الله تعالى وصفاته، وهذا هو غاية الزندقة والإلحاد، ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز كان متناقضا في قوله متهافتا في مذهبه مشابها لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض.

وإذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية الاستقامة والسداد والصحة والاطراد، وأنه مقتضى المعقولِ الصريح والمنقول الصحيح، وأن من خالفه كان مع تناقض قوله المختلف الذي يؤفك عنه من أفك خارجا عن موجب العقل والسمع مخالفا للفطرة والسمع، والله يتم نعمته علينا وعلى سائر إخواننا المسلمين المؤمنين ويجمع لنا ولهم خير الدنيا والآخرة(١٢٢٦).

قلت: وقد نقل الشيخ إبراهيم الكوراني في « تنبيه العقول » عن صاحب «الفتوحات» أنه قال فيها - أثناء كلام طويل عجب فيه من الأشاعرة والمجسمة - :

(١٢٢٦) مجموع الفتاوى ٢١٠/٥ - ٢١٣

الاستواءُ حقيقة معقولة معنوية، تنسب إلى كل ذات بحسب ما تعطيه حقيقةُ تلك الذات، ولا حاجة لنا إلى التكلف في صرف الاستواء عن ظاهره[١٢٢٧].

الثانية: النسبة بين معنى لفظٍ ومعنًى آخرَ:

أي: النسبة بين المفهومين الكليين باعتبار تصادُقِهما في الخارج[١٢٢٨].

قال التهانوي: النسبة بينهما منحصرة في أربع: المساواة، والعموم مطلقا، ومِن وجهٍ، والمباينة الكلية، وذلك لأنهما إن لم يتصادقا على شيء أصلا فهما متباينان تباينا كليا، وإن تصادقا فإن تلازما في الصدق فهما متساويان، وإلا فإن استلزم صدقُ أحدهما صدقَ الآخر فبينهما عموم وخصوص مطلقا، والملزوم أخصُّ مطلقا واللازم أعم مطلقا، وإن لم يستلزم فبينهما عمومٌ وخصوص من وجهٍ، وكل منهما أعم من الآخر من وجه، وهو كونه شاملا للآخر ولغيره، وأخص منه من وجه وهو كونه مشمولا للآخر[١٢٢٩].

وقال في « الضوء المشرق » : اعلم أنَّ كلَّ معنيين تصورَهما العقلُ لا بد لهما من إحدى أربع نسب تكون بينهما، ووجهُ الحصر في ذلك أنهما إما أن لا يجتمعا، فـ"التباين"، أو يجتمعا بلا افتراق، فـ"المساواة"، أو به، فإن كان منهما، فـ"العموم الوجهي"، أو من أحدهما، فـ"العموم المطلق"، وإلى هذه النسب الأربعة أشار صاحب القادرية في منظومته بقوله:

وكل معقولين فاعلم قد وجبْ ... بينهما بعضٌ مِن أربعِ نسبْ

وهي العموم والخصوص المطلقُ ... أوِ الذي من جهةٍ يُحقَّقُ

ثم المساواةُ كذا التباينُ ... والحَصْرُ في ذاك بسَبْرٍ كائنُ [١٢٣٠]

وإليك تفصيل ما أُجمِل:

١ - **التباين:** وهو عند المنطقيين: كون المفهومين بحيث لا يصدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر[١٢٣١]، فهو: أن لا يتصادقا على شيء واحد أصلا[١٢٣٢]، كما في معنى

(١٢٢٧) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (ص ٣٦٤)

(١٢٢٨) ابن عاشور ١١٢/١

(١٢٢٩) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨٠/٢

(١٢٣٠) الضوء المشرق (ص ٦٨) ، وانظر شرح تنقيح الفصول للقرافي ١١٣/١

(١٢٣١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٣٠/٢

شحذا لذهن الطالب أقول: لا يخفاك أن هذا الحد الذي ذكره التهانوي في كشافه فيه سلب العموم لا عموم السلب، فالحكم فيه كلٌّ لا كلية، وقد تقدم أن سلب العموم لا يستلزم عموم السلب، فلا يمنع الحدُّ دخولَ

الإنسان ومعنى الفرس، وهذا تباينٌ كلي، أي: تفارق كلي، إذ لا شيء من أحدهما بصادق عليه الآخرُ، وأما الجزئي فيدخل فيه العموم والخصوص من وجهٍ والعموم والخصوص بإطلاق[١٢٣٣]، لأن المباينة الجزئية عبارة عن صدق كلٍّ من المفهومين بدون الآخر في الجملة[١٢٣٤].

وأنواع التباين على ما تقرر في المنطق أربعةٌ: تباينُ **النقيضين**، وتباين **العدم والملكة**، وتباين **الضدين**، وتباين **المتضايفين**، فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين[١٢٣٥].

والطرفان في الاصطلاح: المتقابلان، قال الجرجاني: هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحدٍ من جهةٍ واحدة، قُيِّد بهذا ليَدخُل المتضايفان في التعريف، لأن المتضايفين كالأبوة والبنوة قد يجتمعان في موضع واحد كزيد مثلا، لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين، فإنَّ أبوته بالقياس إلى ابنه، وبنوته بالقياس إلى أبيه، فلو لم يُقيَّد التعريف بهذا القيد لخرج المتضايفان عنه، لاجتماعهما في الجملة[١٢٣٦].

والتباين في عرف المنطقيين هو التقابل في عرف الحكماء، فقد قال التهانوي في مصطلح (المقابلة) : وعند الحكماء هي: امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة، ويسمى بالتقابل أيضا، والشيئان يسميان بالمتقابلين[١٢٣٧].

قال زكريا الأنصاري في « فتح الرحمن » : التقابل الاصطلاحي بين الشيئين: أن يمتنع

مفهومين يصدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، والتهانوي أراد عموم السلب بدليل قوله بعد الحد: كالإنسان والحجر، ويسمى تباينا كليا، ومباينة كلية أيضا اهـ . فيكون تعريفا بالأعم، والأعم لا يمنع دخول غير المحدود في الحد، فتعريفه مساو للتباين بالمعنى الأعم الذي يشمل الكلي والجزئي من التباين، غير مساو للتباين الكلي، لذلك أتبعناه بقول (فهو: أن لا يتصادقا على شيء واحد أصلا) .

أما التعريف بالمساوي فهو أن يقال: التباين الكلي هو كون المفهومين بحيث لا شيء مما يصدق عليه أحدهما بصادقٍ عليه الآخر. فهذه كلية سالبة يتسلط فيها النفي على كل فرد. تأمل. (زهران)

(١٢٣٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨٠/٢

(١٢٣٣) انظر الباجوري (ص ٥٧) ، وحاشية التنقيح ٣٤/١

(١٢٣٤) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨٠/٢

(١٢٣٥) شرح أم البراهين للسنوسي مع الدسوقي (ص ١٨٩ - ١٩٠)

(١٢٣٦) التعريفات (ص ١٩٨)

(١٢٣٧) كشاف اصطلاحات الفنون ١٦٢١/٢

اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة في زمان واحد[١٢٣٨].

ثم دليل الحصر في الأربعة أن المتقابلين إما أن يكونا وجودِيَّيْن أو وجوديا وعدميا - ولا يكونان عدميين إذ لا تقابل بين الأعدام[١٢٣٩] - ، فإن كانا وجوديين فلا يخلو إما أن يتوقف تَعَقُّل أحدِهما على تعقل الآخر أو لا، الأول: المتضايفان كالأبوة والبنوة، والثاني: المتضادان كالبياض والسواد، وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا، فإن اعتُبِر في العدمي كونُ مَحَلِّه قابلا للوجود كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدمٌ وملكةٌ، وإن لم يُعتبَر ذلك فتقابلُ النقيضين كسواد ولا سواد[١٢٤٠].

واعلم أن العبرة في الوجودي والعدمي عندهم بالمعنى لا باللفظ، بدليل أن اللاعدمي عندهم وجودي[١٢٤١].

وهذه أنواع التباين والتقابل الأربعة:

١ - **المتضايفان**: وهما المتقابلان الوجوديان اللذان يُعقل كلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر، كالأبوة والبنوة، فإن الأبوة لا تعقل إلا مع البنوة، وبالعكس[١٢٤٢].

وهكذا القبل والبعد، والفوق والتحت، فإن الذات الواحدة يستحيل أن تكون جامعةً بين كونها أبا وابنا لشخص واحد، فكَونُ الشخصِ أبًا لشخص مع أنه ابنٌ لذلك الشخص بعينه مستحيلٌ كاستحالة اجتماع السواد والبياض في نقطة بسيطة واحدة، إلا أن الأبوة لا يدرَك معناها إلا بإضافةِ بنوةٍ إليها كعكسه، والمكان الذي فوقك يستحيل أن يكون تحتك في الوقت الذي هو فوقك فيه، إلا أنه لا يعقل فوق إلا بإضافة تحت إليه كعكسه، وكذلك الزمان الذي قبل الوقت الذي أنت فيه، يستحيل أن يكون بعده في الوقت الذي هو قبله فيه، مع أنه لا يعقل قبلٌ إلا بإضافة بَعدٍ إليه كعكسه، وهكذا.

فالمقابلة بين الأبوة والبنوة، والفوق والتحت، والقبل والبعد، مقابلةُ المتضائفين[١٢٤٣].

(١٢٣٨) فتح الرحمن (ص ٤١)

(١٢٣٩) التعريفات (ص ١٩٨) ، وانظر مناقشة السعد لهذا في حاشية الدسوقي (ص ١٩٠)

(١٢٤٠) الدسوقي (ص ١٨٩ - ١٩٠) ، وانظر كشاف اصطلاحات الفنون ١٦٢٢/٢ ، وحاشية الحمصي على فتح الرحمن (ص ٤١)

(١٢٤١) الدسوقي (ص ١١٦)

(١٢٤٢) التعريفات (ص ٢١٧)

(١٢٤٣) آداب البحث والمناظرة (ص ٤٤ - ٤٥)

٢ - **الضدان:** وهما المتقابلان الوجوديان اللذان لا يتوقف تعقل كلٍّ منهما على تعقل الآخر[١٢٤٤]، كالسواد والبياض، والحركة والسكون، ونحو ذلك، فإن النقطة البسيطة من اللون يستحيل أن تكون سوداءَ وبيضاءَ في وقتٍ واحد، وكذلك الجِرْم الواحد يستحيل أن يكون متحركا ساكنا في وقت واحد.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: فالمقابلة بين السواد والبياض وبين الحركة والسكون مثلا مقابلة الضدين، وهي من أنواع تباين المقابلة خلافا لمن زعم أن السكون ليس بوجودي.

وضابط الضدين: أنهما لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان، وارتفاعُهما إنما يكون لواحدٍ من سببين:

الأول منهما: وجود واسطة كضدٍّ ثالث[١٢٤٥]، فإن السواد والبياض مثلا لا يجتمعان في نقطة بسيطة من اللون، ولكنهما قد يرتفعان عنها لوجود واسطة أخرى كالحُمرة والصفرة، فتكون تلك النقطة حمراءَ أو صفراء.

السبب الثاني: هو ارتفاع المحل، فالجِرْم الواحد الموجود يستحيل أن يجتمع فيه السكون والحركة فيكون متحركا ساكنا في وقت واحد، ولكن الحركة والسكون قد يرتفعان عنه بارتفاعه، أي بانعدامه وزواله من الوجود، فإنه إذا عُدِم لا يقال فيه ساكن ولا متحرك[١٢٤٦].

٣ - **النقيضان:** وهما المتقابلان بالإيجاب والسلب، وهما أمران أحدُهما عدمُ الآخر مطلقا كالفرسية واللافرسية[١٢٤٧].

وضابط النقيضين: أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل لا بد من وجودِ أحدِهما وعدمِ الآخر.

(١٢٤٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٤٦٧/١ ، والتعريفات (ص ١٩٨)

(١٢٤٥) ولهذا قال القرافي في شرح التنقيح ٢٤/٢ : كل ضدين لا ثالثَ لهما إذا رفعتَ أحدَهما تعين الآخر للوقوع اهـ.

(١٢٤٦) آداب البحث والمناظرة (ص ٤٣ - ٤٤)

قال الدسوقي: الضدان إذا كان لا واسطة بينهما فإن ارتفاعهما إنما يكون بعدم محلهما، وأما إذا كان هناك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فإنهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسائط كالحمرة والصفرة اهـ. الدسوقي (ص ١٩٦)

(١٢٤٧) التعريفات (ص ١٩٩)

والمقابلة بين الزوج والفرد مثلا من مقابلة الشيء و**مساوي نقيضِه**، لأن الفرد مساوٍ لـ "ليس بزوج" كعكسه[(١٢٤٨)].

٤ - **المتقابلان بالعدم والملكة:** واعلم أن الملكة عبارةٌ عن الأمر الوجودي القائم بالشيء، كالبصر فإنه أمرٌ وجودي قائم بالعين، والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذي شأنُه أن يتصف بتلك الملكة وقتَ انتفائها[(١٢٤٩)].

فالمتقابلان بالعدم والملكة هما كما قال الجرجاني: أمران أحدُهما وجوديٌّ والآخرُ عدميٌّ، وذلك الوجودي لا مطلقا بل من موضوعٍ قابلٍ له، كالبصر والعمى والعلم والجهل، فإن العمى عدمُ البصر عما من شأنه البصرُ، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم[(١٢٥٠)].

ولهذا لا يقال في الحائط أعمى لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة، وبهذا فارق هذا النوعُ النقيضين، فإنَّ كِلا النوعين وإن كان ثبوتَ أمرٍ ونفيَه لكن النفي في تقابل العدم والملكة مقيَّد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها، وفي النقيضين لا يتقيد بذلك[(١٢٥١)].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وأما المقابلة بين **العدم والملكة**: فهي المقابلة بين أمرين أحدُهما وجودي والآخر عدمي، والطرف العدمي سلبٌ للطرف الوجودي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به، كالمقابلة بين البصر والعمى، فهي مقابلة بين أمرين أحدهما وجودي، وهو المعبر عنه بالملكة، كالبصر في هذا المثال، والثاني عدمي، وهو المعبر عنه بالعدم، وهو العمى، وهذا الطرف العدمي الذي هو العمى سلب للطرف الوجودي الذي هو البصر عن المحل الذي شأنه أن يتصف به، كالحيوان الذي هو من جنس ما يبصِر. أما ما ليس من شأنه الاتصاف بالملكة فلا ترِد عليه عندهم مقابلة العدم والملكة، كالحائط والغصن، فلا يقول: هذا الحائط أعمى، ولا بصير، ولا: هذا الغصن أعمى، ولا بصير، لأنه ليس من شأنه الاتصاف بالبصر حتى يُسلب عنه العمى[(١٢٥٢)].

(١٢٤٨) آداب البحث والمناظرة (ص ٤٣)

(١٢٤٩) الدسوقي (ص ١٩١)

(١٢٥٠) التعريفات (ص ١٩٨)

(١٢٥١) شرح أم البراهين للسنوسي مع الدسوقي (ص ١٩٢)

(١٢٥٢) آداب البحث والمناظرة (ص ٤٥ - ٤٦)

هذا ولابن تيمية بحث في هذه النسبة تراه في كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١٠٨٦/٣ - ١٠٩٠

فتبين: أن المقابلة بين النقيضين وبين العدم والملكة كلتاهما مقابلة بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، والفارق بينهما هو القيد الذي في العدم والملكة، الذي هو قولهم: عن المحل الذي شأنه أن يتصف به.

وأن المقابلة بين الضدين والمتضائفين كلتاهما مقابلة بين أمرين وجوديين، والفارق بينهما أن الضدين لا يتوقف إدراك أحدهما على إضافة الآخر إليه، بخلاف المتضائفين فلا يمكن إدراك أحدهما إلا بإضافة الآخر إليه كما تقدم إيضاحه(١٢٥٣).

التناقض في القضايا

قال التهانوي في مصطلح (التناقض) : وعند المنطقيين يطلق على تناقض المفردات وتناقض القضايا، إما بالاشتراك اللفظي، أو الحقيقة والمجاز بأن يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا، وإطلاقُه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور، وبهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه، ويؤيده ما اشتهر فيما بينهم أن التصور لا نقيضَ له، هكذا ذكر أبو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية(١٢٥٤).

وتناقض القضايا في الاصطلاح هو: اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدقَ إحداهما وكذبَ الأخرى، كقولنا: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان(١٢٥٥).

وأما تناقضُ المفردين فهو: اختلافُهما بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حملَ أحدِهما وعدمَ حملِ الآخر(١٢٥٦).

على أني أقول: هذه النسبة ليست مستلزمة لنفي الصفات، وليس إثبات الصفات متوقفا على إبطالها، والعلم عند الله تعالى.

(١٢٥٣) آداب البحث والمناظرة (ص ٤٦)

(١٢٥٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٥١٤/١

وقد قال الأخضري في السلم:

تناقضٌ خُلْفُ القضيتين في ... كيفٍ وصدقُ واحدٍ أمرٌ قُفِي

فخرج بقوله (خُلْفُ القضيتين) اختلاف المفردين كـ"زيد ولا زيد"، فلا يسمى في الاصطلاح تناقضا، لأن أهل المنطق لا غرض لهم أصالة في المفردات، فلهذا خُصَّ التناقض في اصطلاحهم بما بين القضايا.

وكون اختلاف المفردين لا يسمى في اصطلاحهم تناقضا هو ما صرح به الملوي في الكبير، وفي كلام بعضهم ما يفيد أنه يسمى بذلك اصطلاحا، وإنما أخرجوه هنا من تعريف التناقض لأن الكلام هنا في أحكام القضايا، ولأنها مطمح نظرهم أصالة، فلا يكون تخصيص القضيتين بالذكر للاحتراز عن المفردين.

انظر الصبان (ص ١٠٧ - ١٠٨) ، والباجوري مع الأنبابي (ص ٦٥) ، وعليش (ص ٩٩)

(١٢٥٥) التعريفات (ص ٩٣)

وأصله قولهم: تناقض الكلامان إذا تدافعا، كأنَّ كلَّ واحدٍ ينقض الآخر، وفي كلامه تناقضٌ إذا كان بعضه يقتضي إبطالَ بعض[(١٢٥٧)].

ثم إن التناقض مفيد في **قياس الخَلْف**، وضابطه: أن يُستدل على ثبوت المطلوب بإبطال نقيضِه[(١٢٥٨)]، وذلك لدلالة كذب النقيض على صدق نقيضه وبالعكس، ضرورةَ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما[(١٢٥٩)]، فيكون من فوائد معرفة التناقض أنك إذا أقمتَ الدليل على صحة نقيض قولِ الخصم، فكأنك أقمته على بطلانِ دليلِه، لأن صحة النقيض يلزمها بطلانُ نقيضِه، وإذا أقمت الدليل على بطلان نقيض قولِك، فكأنك أقمته على صحته، لأن بطلان النقيض يلزمه صحةُ نقيضه، وهكذا[(١٢٦٠)].

واعلم أنهم يُعبِّرون عن الإيجاب والسلب بـ**"الكيف"** أو **"الكيفية"**، وعن الكلية والجزئية بـ**"الكم"** أو **"الكمية"** [(١٢٦١)].

وما ذكر في تعريف تناقض القضايا من الاختلاف في "الكيف" إنما هو في غير المُسوَّرة، أما هي فلا بد فيها من الاختلاف في "الكم" أيضا، ثم إن كانت موجَّهة فإنه يزاد على ذلك الاختلاف في الجهة[(١٢٦٢)] اختلافَ تناقض[(١٢٦٣)].

(١٢٥٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٥١٤/١

(١٢٥٧) التوقيف على مهمات التعاريف (ص ٢٠٨)

(١٢٥٨) الباجوري (ص ١١٤) ، والخبيصي (ص ٦٥)

(١٢٥٩) عليش (ص ١٠٥ - ١٠٦)

(١٢٦٠) آداب البحث والمناظرة (ص ٩٥)

(١٢٦١) الخبيصي (ص ٤٨) ، وإيضاح المبهم (ص ٥٥ - ٥٦) ، والضوء المشرق (ص ١٠٥)

(١٢٦٢) اعلم أن نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كانت بإيجاب أو سلب لا بد لها من **كيفية** - أي: صفة - في نفس الأمر، وتسمى **مادة** القضية، ويقال لها أيضا: **عنصر** القضية، و**أصل** القضية، وتلك الكيفية هي: الضرورة والدوام والإطلاق والإمكان، واللفظُ الدال عليها في القضية الملفوظة، أو حكمُ العقل بأن النسبة مكيفة بكيفية كذا في القضية المعقولة، يسمى **جهة**، ومتى خالفت الجهةُ مادةَ القضية كانت كاذبة.

والقضية التي تُذكر فيها الجهة تسمى **موجهة**، وهي تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ – **ضرورية**: وهي التي فيها لفظ يدل على أن **مادتها** – **أي: صفة نسبتها** - **الضرورة**، أي: الوجوب العقلي، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة.

٢ – **دائمة**: وهي التي فيها لفظ يدل على أن **مادتها الدوام**، كقولنا: كل كافر معذب في الآخرة دائما.

واعلم أن الضرورة تستلزم الدوام ولا عكس، فهو أعم منها، أما الأول فلأن ثبوت المحمول للموضوع إذا كان ضروريا يكون دائما لا محالة، أما الثاني فلأن ثبوته له قد يكون دائما، ومع ذلك يمكن الانفكاك، فحينئذ يثبت الدوام لا الضرورة.

وأخرجوا بقولهم (لذاته) ما اقتضى ذلك لا لذاته بل بواسطةٍ أو لخصوصِ المادة، ومثلوا للأول بنحو: زيد إنسان، زيد ليس بناطق[١٢٦٤]، فإن اقتضاءَ الاختلافِ بينهما صدقَ إحداهما وكذبَ الأخرى بواسطة أن "زيد ليس بناطق" بمعنى "زيد ليس بإنسان"، أو أن "زيد إنسان" بمعنى "زيد ناطق"، ومثلوا للثاني بنحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، ونحو: بعض الإنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان، فإن اقتضاء اختلافهما ذلك لا للصورة وهي كونهما كليتين أو جزئيتين وإلا لزم ذلك في كل كليتين أو جزئيتين اختلفتا بالإيجاب والسلب، والواقع خلافُه، بل لخصوص المادة أي: كون المحمول أعمَّ من الموضوع[١٢٦٥].

شرط تحقق التناقض

واعلم أن التناقض لا يتحقق إلا بعد اتفاق القضيتين في **النسبة الحكمية**، وقد ذكر المنطقيون جملة من الوَحَدات - زادت على العشرة – بيانا وتفصيلا لوَحدة النسبة الحكمية، وتلك الوحدات هي:

١ – وَحدة **الموضوع**، بأن يكون موضوع إحداهما عينَ موضوع الأخرى، إذ لو اختلفتا في هذه الوحدة نحو: زيد قائم، عمرو ليس بقائم، لم تتناقضا لجواز صدقِهما معًا أو كذبهما، والنقيضان لا يكذبان معا ولا يصدقان معا.

٢ – وَحدة **المحمول**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد كاتب، زيد ليس بشاعر، لم تتناقضا.

---

٣ – **مطلقة**: وهي التي فيها ما يدل على أن **مادتها الحصول بالفعل**، كقولنا: كل إنسان متنفس، فإن ثبوت التنفس للإنسان ليس ضروريا ولا دائما بل بالفعل، أي: المحمول ثابت للموضوع في الجملة، وسميت مطلقة لأن القضية إذا أطلقت من غير تقييد باللادوام أو اللاضرورة يفهم منها فعلية النسبة، فسميت القضية التي حكم فيها بفعلية النسبة مطلقة تسمية للمدلول باسم الدال.

٤ – **ممكنة**: وهي التي فيها ما يدل على أن **مادتها الإمكان**، كقولنا: كل نار حارة.

والإطلاق أعم من الضرورة والدوام، أما الإمكان فأعم من الجميع.

انظر: الملوي مع الصبان (ص ٩٦) ، وعليش (ص ٨٨ و ٩١ - ٩٢) ، والخبيصي (ص ٤٢ - ٤٣)

(١٢٦٣) إيضاح المبهم (ص ٥٦) ، والمطلع (ص ١٠٣ - ١٠٤) ، والخبيصي (ص ٥٥ - ٥٧)

(١٢٦٤) قال الملوي في الكبير: ما ذكر من خروج هذه الأشياء السابقة لعله اصطلاحٌ، وإلا فلا خفاء أنه يقال لمن قال: هذا إنسان، هذا ليس بناطق: إن كلامك متناقض اهـ. الصبان (ص ١٠٩)

(١٢٦٥) الصبان (ص ١٠٩)

٣ – وَحدة **الزمان**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد نائم أي ليلا، زيد ليس بنائم أي نهارا، لم تتناقضا.

٤ – وَحدة **المكان**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد قائم أي في الدار، زيد ليس بقائم أي في السوق، لم تتناقضا.

٥ – وَحدة **الإضافة**، إذ لو اختلفتا فيها نحو: زيد أب أي لعمرو، زيد ليس بأب أي لبكر، لم تتناقضا.

٦ – وَحدة **القوة والفعل**(١٢٦٦)، إذ لو اختلفتا فيهما بأن تكون النسبة في إحداهما بالقوة وفي الأخرى بالفعل نحو: الخمر في الدَّن مسكرٌ أي بالقوة، الخمر في الدن ليس بمسكر أي بالفعل، لم تتناقضا.

٧ – وَحدة **الجزء والكل**، إذ لو اختلفتا فيهما نحو: زيد حسن، أي وجها، زيد ليس بحسن أي: كلا، لم تتناقضا.

٨ – وَحدة **الشرط**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: نحو: زيد يدخل الجنة أي: بشرط موته على الإيمان، وزيد لا يدخل الجنة أي بشرط موته على الكفر، لم تتناقضا.

٩ – وَحدة **العلة**، إذ لو اختلفتا فيها نحو: النجار عامل أي للسلطان، النجار ليس بعامل أي لغيره، لم تتناقضا.

١٠ – وَحدة **الآلة**، إذ لو اختلفتا فيها نحو: زيد كاتب أي بالقلم الواسطي، زيد ليس بكاتب أي بالقلم التركي، لم تتناقضا.

١١ – وَحدة **المفعول به**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: زيد ضارب أي عمروا، زيد ليس بضارب أي بكرا، لم تتناقضا.

١٢ – وَحدة **التمييز**، إذ لو اختلفتا فيه نحو: عندي عشرون أي درهما، ليس عندي عشرون أي دينارا، لم تتناقضا.

١٣ – وَحدة **الحال**، إذ لو اختلفتا فيها نحو: جاء زيد أي راكبا، ما جاء زيد أي ماشيا، لم تتناقضا.

١٤ – وَحدة **التحصيل والعدول**(١٢٦٧)، فإن كانت إحداهما محصلة والأخرى معدولة لم تتناقضا، لصدق السالبة المحصلة مع صدق الموجبة المعدولة كما هو معروف في محله، وكذلك تصدق المحصلة الموجبة مع صدق السالبة المعدولة.

(١٢٦٦) تقدم أن القوة هي: إمكان الشيء حال عدمه، ويقابلها الفعل، وهو: التحقق والحصول والثبوت.

(١٢٦٧) اعلم أن القضية الحملية تنقسم - باعتبار جعل أداة السلب جزءا من أحد طرفيها أو كليهما وعدم ذلك - إلى قسمين:

١ – القضية **المعدولة**: وهي ما جعلت فيها أداة السلب جزءا من الموضوع أو المحمول أو منهما، موجبة كانت القضية أو سالبة.

فالموجبة معدولة الموضوع نحو: كل لا حيوان جماد، ومعدولة المحمول نحو: كل إنسان لا صاهل، ومعدولتهما نحو: كل لا إنسان لا ناطق.

والسالبة معدولة الموضوع نحو: كل لا حيوان ليس إنسانا، ومعدولة المحمول نحو: كل إنسان ليس لا ناطق، ومعدولتهما نحو: كل لا كاتب ليس لا ساكن الأصابع.

وسميت معدولة لأن حرف السلب عُدل به عن أصل مدلوله، وهو سلب النسبة، ورُكِّب مع ما بعده، وجعل مجموعهما محمولا أو موضوعا.

٢ – القضية **المحصَّلة** - وتسمى وجودية أيضا - : وهي التي لم تجعل فيها أداة السلب جزءا من الموضوع ولا من المحمول، موجبة كانت أو سالبة، كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

وسميت محصلة لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصَّلا، فالمحصلة وجودية أي: حكم فيها بموجود على موجود، أما المعدولة فليست كذلك وإنما حكم فيها إما بعدمي على عدمي، أو على وجودي، أو بوجودي على عدمي.

والمراد بعدمية الطرف هنا كون حرف السلب جزءا من لفظه لا كون العدم معتبرا في مفهومه، كما أن المراد بوجودية الطرف كون حرف السلب لم يعتبر جزءا منه لا ما مفهومه وجودي، فقولنا: لا شيء من المتحرك بساكن، مع أن السكون عدم الحركة، فإنه ليس من العدول في شيء، بل القضية سالبة محصلة الطرفين، ونحو: زيد لا معدوم، عدول.

وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لأن البسيط ما لا جزء له، وحرف السلب وإن كان موجودا فيها إلا أنه ليس جزءا من طرفيها.

وأنت ترى أن الموجبة المعدولة - مع اشتمالها على حرف أو حرفَي نفي - يقال فيها موجبة ولا يقال فيها سالبة، ووجه ذلك أن **إيجاب القضية وسلبها إنما هو بالنظر لنسبتها**، فإن كانت ثبوتيةً بأن لم يتسلط النفي عليها، فهي موجبة ولو كان طرفاها معدولين، نحو: كل لا إنسان لا ناطق، وإن كانت سلبية بأن تسلط النفي عليها فسالبة ولو كان طرفاها محصَّلين نحو: زيد ليس بكاتب.

انظر: المطلع مع عليش وشرحه (ص ٧٦ - ٧٨) ، ومغني الطلاب (ص ١٣٥) ، والخبيصي (ص ٣٨) ، والصبان (ص ٩٥) ، وكشاف اصطلاحات الفنون ٣٩١/١

قلت: وهذا العدول لعلَّ اللغة العربية عنه في عُدول. وانظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص ٥٠ - ٥١)

وهذا العدد من الوحدات إنما هو للتمثيل ودفع اللَّبس والصون عن الخطأ في أخذ النقيض لا للحصر، وكل هذه الوحدات راجع إلى وحدة الموضوع والمحمول لاستلزامها الباقي، أما النسبة الحكمية فهي مستلزمة للكل، ولذلك اختُصِرت الوحدات كلُّها فيها[١٢٦٨].

مثال التناقض في القضايا الحملية[١٢٦٩]:

١ - مثاله في الشخصية: " زيد كاتب، زيد ليس بكاتب " .

موجبة شخصية نقيضها سالبة شخصية، فالمخالفة في الكيف فقط لعدم السور الموجب للاختلاف في الكم، وعدمُ السور لعدم صلاحية الموضوع له، إذ هو واحد لا تعدد فيه، والسور يؤتى به لبيان كمية الأفراد كما سلف.

٢ - ومثاله في الكلية: " كل إنسان حيوان، بعض الإنسان ليس بحيوان " .

موجبة كلية نقيضها سالبة جزئية، فحصل الاختلاف في الكم أيضا لوجود السور.

٣ - ومثاله في الجزئية: " بعض الإنسان حيوان، لا شيء من الإنسان بحيوان " .

موجبة جزئية نقيضها سالبة كلية.

٤ - ومثاله في المهملة: " الإنسان حيوان، لا شيء من الإنسان بحيوان " .

فإن قيل: كان ينبغي في المهملة أن يكون نقيض "الإنسان حيوان" "الإنسان ليس بحيوان"، فلِمَ جعلتم نقيضها "لا شيء من الإنسان بحيوان" ؟

فالجواب: أنه تقدم أن المهملة في قوة الجزئية، فيكون نقيضها كلية تخالفها في الكيف، فقولنا: "الإنسان حيوان" موجبةٌ مهملة، في قوة موجبةٍ جزئية صورتها: "بعض الإنسان حيوان" ، فيكون نقيضها سالبة كلية صورتها: "لا شيء من الإنسان بحيوان"[١٢٧٠].

تنبيه: قال الصبان في حاشيته على شرح الملوي الصغير: (قوله فنقيضها سالبة جزئية) أورد عليه أن موضوع الكلية غيرُ موضوع الجزئية، لأن موضوع الكلية جميعُ الأفراد وموضوع الجزئية بعضُها، والبعض غير الكل، وشرط التناقض الاتحاد في الموضوع.

(١٢٦٨) المطلع مع عليش (ص ١٠٠ - ١٠٢) ، والصبان (ص ١٠٨) ، ومغني الطلاب (ص ١٥٩ - ١٦٢) مع التعليق عليه، وآداب البحث والمناظرة (ص ٩١ - ٩٢)

(١٢٦٩) انظر إيضاح المبهم (ص ٥٦)

(١٢٧٠) وانظر الباجوري (ص ٨٣)

والجواب أنه لما كان البعض الذي ورد عليه السلب في الجزئية واردا عليه الإيجاب في الكلية لدخوله في موضوع الكلية كانتا متحدتين موضوعا بهذا الاعتبار، غاية ما في الباب أن موضوع الكلية قد اشتمل على شيء آخر، وهو البعض الآخر[١٢٧١].

وقال الشيخ محمد عليش: فإن قلت: يلزم من اختلافهما بالكلية والجزئية اختلافُ الموضوع، واتحادُه شرطٌ في التناقض كما تقدم، أجيب بأنه لما كان البعض الذي أريد بموضوع الجزئية داخلا في موضوع الكلية لزِم ورود الإيجاب الذي في إحدى القضيتين والسلب الذي في الأخرى على بعضٍ بعينه، فتحقق التناقض فيه واتحادُهما فيه، وزيادةُ موضوع الكلية عليه بباقي أفراده لا يمنع ذلك، مثلا إذا قلت: كل حيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان، فبعضُ الحيوان الذي هو موضوع الجزئية كالفرس والحمار والبغل، هو بعينه دخل في موضوع الكلية، وهي قد أفادت ثبوتَ الإنسان له، والجزئيةُ نفته عنه، فقد توارد السلب على محل الإيجاب، فتناقضا جزما[١٢٧٢].

التناقض عند الأصوليين

قال التهانوي في التناقض: هو عند الأصوليين: تقابل الدليلين المتساويين على وجهٍ لا يمكن الجمع بينهما بوجه، ويسمى بالتعارض والمعارضة أيضا[١٢٧٣].

وقال أيضا في التعارض: ويسمى أيضا بالمعارضة والتناقض عند الأصوليين هو: كون الدليلين بحيث يقتضي أحدُهما ثبوتَ أمر والآخرُ انتفاءَه في محلٍّ واحد في زمانٍ واحد بشرط تساويهما في القوة، أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع.

(١٢٧١) الصبان (ص ١١١)

(١٢٧٢) عليش (ص ١٠٤)

قلت: وللكلنبوي جواب آخر، قال فيه: لأنا نقول: الموضوع هو المضاف إليه، ولفظ "الكل والبعض" ليسا من الموضوع، بل كل منهما أداة وسور، وكذا "لا شيء" وأمثاله من الأسوار اهـ. من حاشية مغني الطلاب (ص ١٦٤)

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: اعلم أن السور الذي هو لفظة (كل) أو (بعض) ونحوهما، ليس هو الموضوع، وإنما هو بيان للقدر المحكوم عليه من أفراد الموضوع، فقولك: كل إنسان حيوان، أو بعض الإنسان حيوان، الموضوع فيها المضافُ إليه الذي هو الإنسان، وأما السور الذي هو لفظة (كل) أو (بعض) وإن أعربت مبتدأً فليست هي الموضوع، وإنما هي لفظ مبين للكمية المحكوم عليها من أفراد الموضوع: هل هي جميعها أو بعضها اهـ. آداب البحث والمناظرة (ص ٨٥)

وقد قال الكلنبوي عقيب جوابه السابق: **وجعلُ السور موضوعا إنما هو بحسب الأصول العربية، ولا يساعده مقاصد هذا الفن وأصوله** اهـ. قلت: تأمل.

(١٢٧٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٥١٤/١

واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حِلَّ المنكوحة وحرمةَ أمِّها، وباتحاد الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمتِه عند الحيض، وبالقيد الأخير عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض فيهما.

وإن قلت: إن أريد اقتضاءُ أحدِهما عدمَ ما يقتضيه الآخرُ بعينه حتى يكون الإيجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان، لتغاير حل المنكوحة وحل أمها، وكذا الحِل قبل الحيض وعنده، ولهذا قيل: **المعارضة: تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما**، وإلا فلا بد من اشتراط أمور أُخَرَ مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض.

قلت: اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادةُ توضيحٍ وتنصيصٌ على ما هو مِلاكُ الأمر في باب التناقض، **فإنه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان**[١٢٧٤].

وقد قال ابن عاشور: التعارض كالتناقض لا بد فيه من اتحاد الوحدات[١٢٧٥].

وقال: التعارض هو: التباين بين مقتضى الدليلين كليا أو جزئيا، فيشمل تعارض العام والخاص، وتعارض العموم مع الخصوص الوجهي والمطلق.

والترجيح: تقويةُ أحدِ الدليلين، وهو ناشئ عن التعارض.

ويُبحَث في هذا الباب عن الجمع أيضا، وهو: عبارة عن حملِ أحدِ الدليلين على الآخر أي: جعل أحدِهما مفسَّرا بمقتضى الآخر، كالجمع بين المطلق والمقيد بأن يُقيَّد المطلق بمقدار ما يقتضيه المقيد، والجمع بين العام والخاص بجعل عموم العام صادقا على غير ما صدق عليه الخاص من الأفراد، فهو أيضا ناشئ عن التعارض.

ويبحث أيضا فيه عن التعادل وهو: تساوي الدليلين المقتضي تساقُطَهما حيث لا مرجح، وهو ناشئ عن التعارض أيضا.

فالتعارض هو أصل الجميع.

قال: واعلم أن التساوي يطلق ويراد به التساوي في القطع أو الظن، وهو بهذا المعنى مانعٌ من التعارض في بعض الصور، وذلك إذا استوى الدليلان في القطع إذ لا تعارض بين

(١٢٧٤) السابق ٤٧٣/١

(١٢٧٥) حاشية التنقيح ١٩٢/٢

قاطعين، لأن القطع في أحدهما ينافي احتمالَ النقيض الذي يقتضيه الآخر، وكذلك لا تعارض بين قاطعٍ وظني لأن القاطع ينافي حدوث الظن بخلافه[١٢٧٦].

وقال: الأمارة هي الدليل الظني، قال: ومعنى تساوي الأمارتين فقدان المرجح بينهما[١٢٧٧].

قال: وخرج بذلك الدليل القطعي سواء كان عقليا أم نقليا فلا يتصور فيهما التعارض وإنما يكون نسخا لا محالة[١٢٧٨].

قال القرافي في « التنقيح » : إذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما ولو من وجهٍ أولى من العمل بأحدهما دون الآخر.

فقال ابن عاشور في حاشيته: حاصل هذه المسألة أن المتعارضين إما أن يكونا قاطعين من جهة المعنى أو مظنونين أو مختلفين، والعمل بالمتعارضين أولى من إلغاء أحدهما، فإن تعذَّر العمل بهما كما إذا تباينا تباينا كليا أو تباينا جزئيا من جهتين، وذلك العموم والخصوص الوجهي، وجب المصير إلى الترجيح أو النسخ، ويجري ذلك على قواعده وشروطه المعروفة من الأبواب الماضية ككون المظنون لا ينسخ المعلوم، والترجيحُ يكون بأمور كثيرة ومتنوعة، ومرجعُها إلى ما يُحَصِّل ظنًّا بأحدهما دون الآخر، وكذلك الجمع بينهما لا بد فيه من غلبة الظن، فيكون وجه الجمع هو مراد الشريعة، ومهما وُجِدَتْ قطعيةُ دلالةٍ سواء مع ظنية المتن أو مع قطعيته امتنع الجمع بين المتعارضين لأن القطعي لا يقبل التأويل، والجمع ضرب من التأويل، ويمتنع الترجيح أيضا لأن فيه إلغاءَ القطعي، فلم يبق حينئذ إلا النسخ بشروطه أو التساقط عند التساوي من جميع الجهات[١٢٧٩].

قلت: التساقط هو ترك العمل بالدليلين، وهو فرع التكافؤ أي التساوي، وهو حاصل في ذهن الناظر لا في نفس الأمر، لأن الشارع حكيم.

تنبيهان

الأول: قال صدر الشريعة في « التوضيح » : واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمانُ ورودِهما، ولا شك أن

(١٢٧٦) حاشية التنقيح ١٩١/٢

(١٢٧٧) السابق ١٩٢/٢

(١٢٧٨) السابق ١٩٢/٢

(١٢٧٩) السابق ١٩٥/٢

الشارع - تعالى وتقدَّس - منزَّهٌ عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد، بل يُنزِل أحدَهما سابقا والآخرَ متأخرا ناسخا للأول، لكِنا لما جَهِلنا المتقدِّمَ والمتأخر توهمنا التعارض، لكن في الواقع لا تعارض.

فقال السعد في « التلويح » : قوله: (لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد أنَّ تعارضَ الدليلين وتناقضَ القضيتين موقوفٌ على اتحاد زمانِ ورودِهما والتكلمِ بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمانُ التكلم بالقضيتين، وإنما المراد زمانُ نسبةِ القضيتين، حتى لو قيل في زمانٍ واحد: زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا، لم يكن تناقضا، ولو قيل: زيد قائم وقت كذا، ثم قيل: بعد سنة: إنه ليس بقائم في ذلك الوقت، كان تناقضا، بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يُعلَم تقدم أحدهما على الآخر، إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم، ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك[(١٢٨٠)].

قلت: لا يخفى أن وحدة الزمان المقصود بها زمان حصول النسبة، ومثل هذا لا يخفى على صدر الشريعة، وإنما الذي جعله يدفع التعارض باختلاف زمان النزول هو أن كلامه في الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، وهي إنما تستفاد في الغالب من الطلب، وهو إنشاء لا إخبار، وإن كان في صورة خبر، على أن الحكم الشرعي طلبٌ، سواء استفيد من طلب أو خبر، فزمانُ نزوله هو الزمان الذي يُطلب فيه تحصيل متعلَّقه، فعلا كان أو كفا.

فالنسبة إذًا طلبية لا خبرية، فعندما تقول مثلا: اكتُبْ، فزمان تكلمك هو نفس زمان النسبة في كلامك التي هي طلبك حصولَ الكتابة من المخاطَب.

وعليه فلا يتوجه إليه ما ذكره السعد لأنه في الأخبار المحضة، وليست هي محلَّ بحثِ الأصوليين الذين يتكلم بلسانهم صدر الشريعة، والأخبار المحضة لم يفرض فيها الأصوليون تعارضا، لأن فرضَ ذلك فرضٌ لما لا يجوز، ولهذا فإنهم قالوا: لا نسخَ في الأخبار، قال

(١٢٨٠) التلويح على التوضيح ٢/٢٣٠

الباقلاني: لأن في تجويزه حينئذ تجويز الخلف في خبر الله، وهو باطل، وهذا بخلاف تجويز النسخ في الأوامر والنواهي، لأنه لا يدخلها صدق ولا كذب[١٢٨١].

وقال ابن حزم: النسخ لا يجوز إلا في الأوامر أو في لفظ خبر معناه معنى الأمر، ولا يجوز النسخ في الأخبار، لأنه إن كان يكون كذبا، وقد تنزه الله تعالى عن ذلك وكذلك الرسل[١٢٨٢].

وقال ابن القيم: غيرُ جائزٍ عند العلماء دخولُ النسخ في أخبار الله وأخبار رسوله، لأن المخبِر بشيء كان أو يكون إذا رجع عن ذلك لم يخْلُ رجوعُه عن تكذيبه لنفسه، أو غَلَطه فيما أخبر به، أو نسيانه، وقد عصم الله رسوله في الشريعة والرسالة منه، وهذا لا يخالِفُ فيه أحدٌ له أدنى فهم، فقِفْ عليه، فإنه أمرٌ حَتْم في أصول الدين[١٢٨٣].

التنبيه الثاني: وهو يمت بصلة إلى سابقه.

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: قد علمتَ مما ذكرنا في التناقض أن الكلية الموجبة يتحقق نقضها بالجزئية السالبة، وهذا في فن المنطق أمرٌ معروف مُطَّرد لا نزاعَ فيه، ولكن مثله لا يتحقق به التناقض في فن الأصول، لأنه كم من نص من كتاب أو سنة هو كلية موجبة، مع وجود نصٍّ آخرَ من كتاب أو سنة يتضمن جزئيةً سالبة، مع أنه لا تناقض بين النصين اللذين أحدُهما كليةٌ موجبة والآخَرُ جزئية سالبة.

ووجهُ عدم التناقض بينهما أن الجزئية السالبة تكون مخصصة للكلية الموجبة، والتخصيص في الاصطلاح هو: قصر العام على بعض أفراده بدليل، فقوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ، الألف واللام في المطلقات سواء قلنا: إنها موصولة وصِلَتُها اسمُ المفعول المقترن بها، أو قلنا: إنها تعريفية نظرا إلى تناسي الوصفية، أو على رأي من يرى أنها تعريفية، فهو في قوة كلية موجبة، هي: كل مطلقة تتربص ثلاثة قروء، وقوله في المطلقات الحوامل: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) في قوة

(١٢٨١) البحر المحيط للزركشي ٢٤٧/٥ ، وانظر التلخيص للجويني ٤٧٦/٢ . قلت: ثم لا يقال: إن الطلب لا يرد عليه التناقض أصلا، إذ التناقض محله القضايا، والقضية خبر كما تقدم، لأنا نقول: لا شك أن من قال لتلميذه مثلا: اكتب لا تكتب، يقال: إن كلامه متناقض، وإنما كان محل بحث التناقض القضايا لأنها المستعملة في العلوم، والله أعلم.

(١٢٨٢) النبذة الكافية (ص ٤٣)

(١٢٨٣) أحكام أهل الذمة ١٠١٧/٢

جزئية سالبة، هي قولك: بعض المطلقات لا يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بل ينتظرن وضع حملهن، فهذه الجزئية السالبة لم تناقض تلك الكلية الموجبة، بل هي مخصصة لعمومها.

وكذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا) الآية، فهو أيضا في قوة جزئية سالبة هي قولك: بعض المطلقات لا يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، لأنهن لا عدة عليهن أصلا، وهن المطلقات قبل الدخول.

وكل المخصصات المنفصلة المعروفة في فن الأصول أمثلة لما ذكرنا، كقوله تعالى: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ) ، فإنه كلية موجبة لأن لفظة (ما) في الآية صيغة عموم، فهو في قوة: وأحل لكم كل امرأة سوى ما ذكر من المحرمات في قوله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) إلى قوله: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) الآية، وتحريم النبي صلى الله عليه وسلم لنكاح المرأة على عمتها أو خالتها في قوة جزئية سالبة هي قولك: بعض ما وراء ذلك ليس بحلال لكم، كجمع المرأة وعمتها وخالتها، فهو تخصيص لا تناقض، وهكذا، فافهمه فإنه مهم[١٢٨٤].

قلت: هو كما قال تخصيص لا تناقض، يعني التناقض عند الأصوليين، لكنَّ جعلَه لذلك تناقضا عند المناطقة غيرُ مسلَّم، بل التحقيق أنه ليس بتناقض عندهم أيضا، فالتناقض أمر راجع إلى المدلول اللغوي للكلام، وهذا لا فرق فيه بين منطق وأصول.

والجواب الذي ندفع به إلزام التناقض عند المناطقة أن نقول: القضية الكلية الموجبة مثلا التي فرضناها مناقِضة للجزئية السالبة، إما أن تتحقق بينهما وحدة الزمان أو لا، فإن لم تتحقق فلا تناقض، إذ عدم الشرط يستلزم عدم المشروط، وقد شرطوا للتناقض وحدة الزمان، وإن تحققت وحدة الزمان، كانت القضية الجزئية المخالفة للكلية في الكيف قرينةً دالة على التجوز بالاستغراق في الكلية، فيكون استغراقها مجازا لا حقيقة، إذ لم يكن المراد منها الاستغراق الحقيقي، وإذا ثبت كون الأفراد المحكوم عليها في القضية الجزئية غير داخلة في عموم الأفراد المحكوم عليها في الكلية، فقد ثبت عدم وحدة الموضوع، فلا تناقض.

وهذا الجواب تام سواء قلنا بالتخصيص حيث لم يُرَد بالعموم حقيقة الاستغراق، أو قلنا بالنسخ الجزئي الذي هو رفع الحكم عن بعض أفراد العام بعد مرور زمن العمل به واستبدالُ حكم جديد به، ويلزم القول بالنسخ هنا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت

(١٢٨٤) آداب البحث والمناظرة (ص ٩٣ - ٩٤)

الحاجة، ووجه ذلك أن بعض أفراد العام لم تكن مرادة مع دلالة اللفظ عليها. ثم مع القول بالنسخ تتخلف وحدة الزمان كما هو معلوم، فلا تناقض.

ثم إن تعريف الشيخ للتخصيص مُؤذنٌ بدفع التناقض، إذ التخصيص كما قال: قصر العام على بعض أفراده بدليل، والتناقض إنما يلزم في ما لو أريد بالعام كلُّ أفراده لا بعضُها، لأن الكلية كما سلف عن القرافي: القضاءُ على كل فردٍ فرد حتى لا يبقى من تلك المادة فرد[١٢٨٥]، فيلزم عندئذ أن يتوارد حكم العام وحكم الخاص المنافي له على محل واحد في زمان واحد. والتخصيص لم يُصَر إليه إلا دفعا لهذا اللازم، قال المقري: لا يكون التخصيص إلا مع التناقض، وإلا فالخاص مؤكد لحكم العام في البعض[١٢٨٦]. أي: لا يصار إلى التخصيص إلا عند فرض التناقض، وهو أن يتوارد على فرد أو أفراد محصورين حكمان متنافيان وهما حكم العام وحكم الخاص، فيلزم ثبوت نسبتين متنافيتين لموضوع واحد في زمان واحد، وهذا تناقض، فدفعا لهذا نعمد إلى التخصيص، وهو أن نخرج تلك الحصة من مدلول العام ليَثبُت لها حكم الخاص فقط، ويَبقى حكم العام مطردا فيما عداها.

فإذا فُهِم هذا عُلِم أن التخصيص يمنع لزوم التناقض فكيف نجعله تناقضا ؟!

ثم قول المقري (وإلا فالخاص مؤكد لحكم العام في البعض) أي: وإن لم يكن هناك تناقض، وهو المنافاة بين حكم الخاص وحكم العام، كان الخاص مؤكدا لحكم العام في تلك الحصة المخصوصة، وهذه قاعدة عند الأصوليين أشار إليها القرافي في «الفروق» فقال في بعض المباحث: بسبب قاعدة وهي: أنَّ مِن شرط المخصِّص أن يكون منافيا للمخصَّص، قال: وكذلك المخصِّصات اللفظية إذا لم تكن معارضة لا تكون مخصِّصة، قال: ونظيرُ ذلك من المخصصات اللفظية أن يقول الله تعالى: اقتلوا الكفار، واقتلوا اليهود، فلا نقول: إن قوله اقتلوا اليهود مخصِّصٌ لعمومِ قولِه اقتلوا الكفار، بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود، ولو قال: لا تقتلوا أهل الذمة، لكان مخصِّصا لعموم بعض أنواعه وهم اليهود، لحصول المنافاة بينهما[١٢٨٧].

(١٢٨٥) نفائس الأصول ٥٥٠/٢.

(١٢٨٦) عمل من طب لمن حب (ص ١٥٠)

(١٢٨٧) الفروق ٣١٧/١

وبهذه القاعدة نوقش دليلُ من منع التيمم بغير التراب مستدلا بحديث مسلم: "وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء" . فقال: وهذا خاص فينبغي حمل العام عليه، فيخص الطهورية بالتراب. قال القرطبي: وليس كذلك، وإنما هو من باب النص على بعض أشخاص العموم كما قال تعالى: (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ) انتهى، قال الزرقاني: أي: لأنَّ شرطَ المخصِّص أن يكون منافيا، والتراب ليس بمنافٍ للصعيد، لأنه بعضٌ منه، فالنص عليه في حديث علي وحذيفة لبيان أفضليته على غيره لا لأنه لا يجزي غيره[١٢٨٨].

وقال الصنعاني: وأما قول من منع من ذلك مستدلا بقوله في بعض روايات الصحيح: "وجعلت تربتها طهورا" أخرجه مسلم، فلا دليل فيه على اشتراط التراب، لما عرفت في الأصول من أنَّ ذكرَ بعضِ أفراد العام لا يخصَّص به، ثم هو مفهومُ لقبٍ لا يُعمَل به عند المحققين[١٢٨٩].

هذا والله تعالى أعلم بالصواب.

٢ - **التساوي:** وهو أن يَصْدُق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر، كما في الإنسان، والضاحك بالقوة.

والمتساويان يلزم من وجود كلِّ واحدٍ منهما وجودُ الآخَر، ومِن عدمِه عدمُه، فلا إنسان إلا وهو ضاحك بالقوة، ولا ضاحك بالقوة إلا وهو إنسان، فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه، وبعدمه على عدمه، قال القرافي: ونعني بالقوة كونَه قابلا له ولو لم يقع، ويقابله الضاحك بالفعل، وهو المباشر للضحك[١٢٩٠].

ونقيضا المتساويين متساويان أيضا، فيصدق كلٌّ من نقيض المتساويين على كل ما يصدق عليه نقيض الآخر، وإلا لصدق عين أحد المتساويين على بعض نقيض الآخر، وهو محال، لأنه صِدْقُ أحد المتساويين بدون الآخر[١٢٩١].

٣ - **العموم والخصوص بإطلاق**[١٢٩٢]: وهو أن يصدق أحدهما في كل موارد الآخر من غير عكس[١٢٩٣]، كما في الإنسان والحيوان، فإن الحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان

(١٢٨٨) شرح الزرقاني على الموطأ ١/١٦٧ - ١٦٨

(١٢٨٩) سبل السلام ١/٩٤

(١٢٩٠) شرح تنقيح الفصول ١/١١٣

(١٢٩١) الخبيصي (ص ١٧)

بدون العكس، فالصادق على كل الأفراد أعمُّ مطلقا، والآخر أخص مطلقا(١٢٩٤)، فالحيوان أعم مطلقا أي: أكثر أفرادا، والإنسان أخص مطلقا أي: أقل أفرادا(١٢٩٥).

قال محمد بن حمَّد بن طوير الجنة الشنقيطي في تعريف العموم والخصوص:

معنى العمومِ كثرةُ الأفراد ... معْ قلة الأوصاف باطراد

وعكسه الخصوص فالأخص إن ... صَدَق فالأعم بالصدق قَمِن

يعني أن **العموم** معناه: **كثرة الأفراد مع قلة الأوصاف**، و**الخصوص** بالعكس، أي: معناه **كثرة الأوصاف وقلة الأفراد**، كحيوان وإنسان، فالحيوان أكثر أفرادا من الإنسان، وأقل أوصافا، لأنه يقال في حده بأوصافه المختصة به: هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، والإنسان أقل أفرادا وأكثر أوصافا، لأنه يشترك مع الحيوان في الأوصاف المتقدمة ويزيد عليه بالناطق(١٢٩٦).

قال الجويني: إنَّ الوصفَ عند أهل المعرفة معناه التخصيص، فإذا قلت "رجل" شاع هذا في جنس الرجال، وإذا قلت "طويل" اقتضى ذلك تخصيصا، فلا تزال تزيد وصفا ليزداد الموصوف اختصاصا، وكلما يزيد الوصف قلَّ الموصوف(١٢٩٧).

وحقيقة الأعم: ما يشمل الأخصَّ وزيادة، والأخص: ما اندرج تحت الأعم(١٢٩٨).

قال الإسنوي: الأعم مطلقا هو الذي يُوجَد مع كل أفراد الآخر وبدونه، كالحيوان والناطق، وكذا كل جنس مع نوعه، وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة، ومقابلُه هو الأخص مطلقا(١٢٩٩).

(١٢٩٢) ويقال: "عموم وخصوص مطلق" قال القاسمي: قال العصام: "مطلق" صفة "خصوص" ترك وصف عموم لأن إطلاق الخصوص يستلزمه، فلا تتجه المؤاخذة اللفظية من أن الواجب "مطلقان" لأنه وصف للمتعدد. وعلى هذا إن شئت جعلت (من وجه) في قوله (عموم وخصوص من وجه) صفة خصوص على الخصوص وثوقا بالاستلزام، وإن شئت جعلته وصفا لهما لأنك مخير في المقدر، فافهم دقائق البيان بحسن التدبر ولا تتحير اهـ. شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٥٦)

(١٢٩٣) شرح تنقيح الفصول ١١٣/١

(١٢٩٤) الخبيصي (ص ١٧)

(١٢٩٥) رفع الأعلام (ص ٥٥)

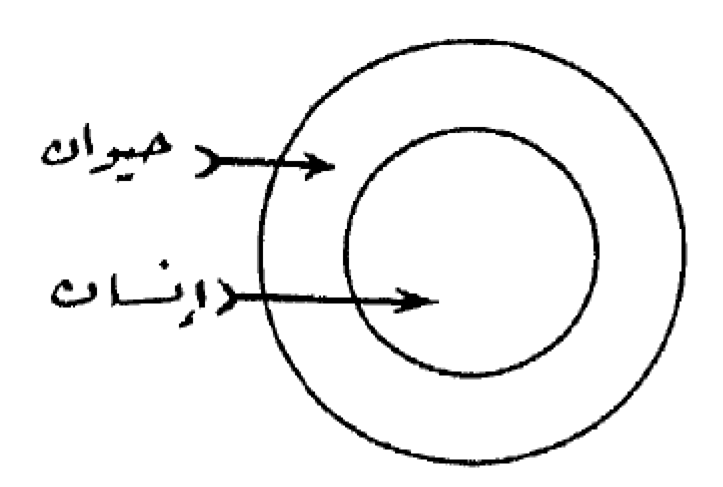
(١٢٩٦) السابق (ص ١٧)

(١٢٩٧) نهاية المطلب ٥٢٢/١٨ ، وهو في البحر المحيط للزركشي ٤٥٥/٤ مع شيء من الخلف في اللفظ.

(١٢٩٨) الشرح الصغير للدَّرْدير مع البلغة ٣٤٩/٣

(١٢٩٩) نهاية السول ٩٧٩/٢

ومَثَلُهما كمَثَل دائرتين دائرة كبرى وفي ضمنها دائرة صغرى(١٣٠٠).



وفي العموم والخصوص بإطلاق يستلزم صدقُ أحدهما صدقَ الآخر، والملزوم أخص مطلقا، واللازم أعم مطلقا(١٣٠١).

فيُستدَل بوجود الأخص على وجود الأعم، وبنفي الأعم على نفي الأخص، فيلزم من وجود الإنسان وجود الحيوان، ومن عدم الحيوان عدم الإنسان، ولا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم، لأن الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من أنواعه(١٣٠٢)، كما لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص، لأن الأعم من الشيء لا يستلزمه(١٣٠٣).

وهذا ما رمى إليه الناظم بقوله: فالأخص إن صدق ... الخ، أي: كلما صدق أي وجد الأخص وجد الأعم، ولا عكس، كما أنه كلما انتفى الأعم انتفى الأخص، ولا عكس(١٣٠٤).

قلت: ومِن هذا النسبةُ بين الواجب والشرط، فإنَّ كلَّ شرط واجبٌ - قال ابن قدامة: شرائط الشيء واجبة له(١٣٠٥)، وقال السيوطي: شرط الشيء يسمى فرضا من حيث

(١٣٠٠) ضوابط المعرفة (ص ٤٨)

(١٣٠١) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨٠/٢

(١٣٠٢) شرح تنقيح الفصول ١١٣/١

(١٣٠٣) الفروق ٤٥٩/٢

ولهذا قال محمد بن الوزير اليمني في بعض المباحث: يلزم من كل نوعٍ خاصٍّ حصولُ جنسه العام، ويستحيل وجودُ النوعِ الخاص مع امتناع جنسه العام، إذ لو استحال وجودُ جنس الحيوان لاستحال وجودُ نوع الإنسان اهـ . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ٩٧)

(١٣٠٤) رفع الأعلام (ص ١٧)

(١٣٠٥) المغني ١٥٥/١

إنه لا يصح إلا به[١٣٠٦] - وليس كلُّ واجب شرطًا، قال الدُّسوقي: الوجوب مُحتمِل للشرطية وغيرِها، إذِ الوجوبُ أعمُّ منها، والأعمُّ لا إشعارَ له بأخصَّ معيَّنٍ[١٣٠٧].

وعليه فلا يتم الاستدلال بالوجوب على الشرطية، لأن ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، قال القرافي: القاعدة أن الدال على الأعم غيرُ دال على الأخص[١٣٠٨].

ولهذا قال الشوكاني: وأما ترك ما لم يكن شرطا ولا ركنا من الواجبات فلا تبطُل به الصلاة، لأنه لا يؤَثر عدمُه في عدمها، بل حقيقة الواجب: ما يمدح فاعله ويذم تاركه، وكونه يذم لا يستلزم أن صلاته باطلة، والحاصل أن الشروط للشيء هي التي تثبت بدليل يدل على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، نحو: أن يقول الشارع: من لم يفعل كذا فلا صلاة له، أو يأتي عن الشارع ما هو تصريح بعدم الصحة أو بعدم القبول[١٣٠٩] والإجزاء، أو يثبُت عنه النهي عن الإتيان بالمشروط بدون الشرط، لأن النهي يدل على الفساد المرادف للبطلان على ما هو الحق، وأما كون الشيء واجبا فهو يثبُت بمجرد طلبه من الشارع، ومجرد الطلب لا يستلزم زيادةً على كون الشيء واجبا، فتدبرْ هذا تسلمْ من الخَبْط والخلط[١٣١٠].

٤ - **العموم والخصوص من وجهٍ**: وهو أن يجتمعا في صورةٍ وينفردَ كلُّ واحد منهما بصورة، كما في الحيوان والأبيض، فإن الحيوان والأبيض قد اجتمعا معا في الحيوانات البيض، ووُجد الحيوان بدون الأبيض في السودان، ووجد الأبيض بدون الحيوان في الجير والحجر الأبيض والثلج[١٣١١].

وكل منهما أعم من الآخر من وجه، وهو كونه شاملا للآخر ولغيره، وأخص منه من وجه، وهو كونه مشمولا للآخر[١٣١٢].

(١٣٠٦) الأشباه والنظائر (ص ٥٦)

(١٣٠٧) الدسوقي (ص ٨٦)

(١٣٠٨) الفروق ١٢٥/١

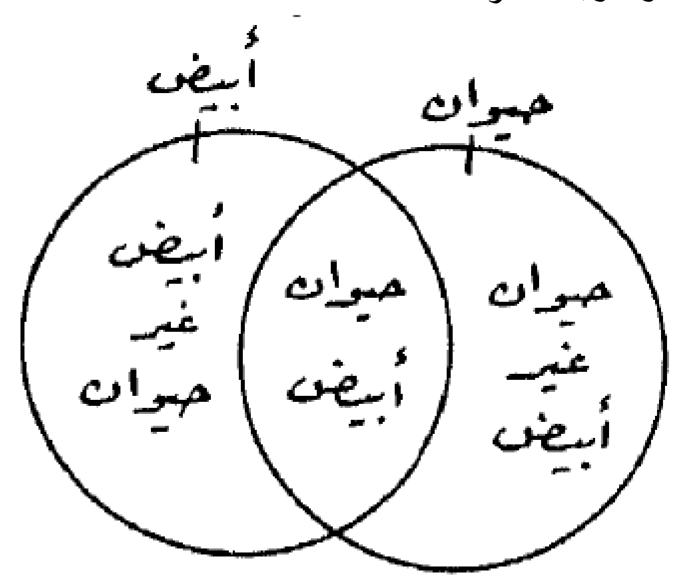
(١٣٠٩) زهران: عدم القبول قد يجامع الصحة. انظر: الفروق للقرافي ٤٧٧/٢ – ٤٧٩ ، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد (ص ٢٧) ، وفتح الباري لابن حجر ٢٣٤/١ - ٢٣٥ ، وانظر حاشية الصنعاني "العدة" على إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٨٤/١ - ٩٠

(١٣١٠) الدراري المضية شرح الدرر البهية (ص ١٠١)

(١٣١١) شرح تنقيح الفصول ١١٣/١

(١٣١٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٨٠/٢

ومثلهما كمثل دائرتين متلاقيتين في بعض كلٍّ منهما، إذ بين دائرتي أفراد كل منهما تطابقٌ من وجه فقط دون وجه آخر[١٣١٣].



ولا دلالة في هذه النسبة مطلقا، لا في الوجود ولا في العدم، فلا يلزم من وجود الأبيض وجود الحيوان، ولا من وجود الحيوان وجود الأبيض، ولا من عدم أحدهما عدمُ الآخر[١٣١٤].

والعموم والخصوص المطلق والوجهي يُعبَّر عنهما بالتباين الجزئي، لأن تباينهما من وجهٍ لا من كل الوجوه[١٣١٥].

تنبيه: يطلق على كلٍّ مِن نسبةِ العموم والخصوص المطلق ومن وجهٍ **التداخلُ**، فقد قال التهانوي: التداخل: يطلق على معان، الأول: كون الشيئين بحيث يَصْدُق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا أو من وجه[١٣١٦].

تنبيه ثانٍ: قال ابن عاشور: ليس المراد من العموم والخصوص هنا ما يُراد به عند أهل الأصول، لأن مرادَ أهلِ الأصول من الأعم ما هو جنس أو نوع لغيره، فالمفهوم بين الأعم والأخص متحد، ومراد المناطقة منه - وهو المذكور هنا - التصادق بين المفهومين

(١٣١٣) ضوابط المعرفة (ص ٥٠)

(١٣١٤) شرح تنقيح الفصول ١١٣/١

(١٣١٥) رفع الأعلام (ص ٥٦)

(١٣١٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٤٠١/١

المختلفين، ألا ترى أن العموم والخصوص الوجهي ينفرد به الأخص عن الأعم في بعض الجهات، ولا يجوز انفراد الأخص الأصولي عن أعمه[١٣١٧].

النِّسَب بين المفهومين الكليين هي ميزان الصدق والكذب في القضايا

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وإذا عرفت هذه النسبَ الأربع، فاعلم أنها هي الميزان الذي يُعرف به الصادق والكاذب من القضايا.

فكل قضية كانت النسبة بين طرفيها **التباينَ**، فهي صادقةُ السلبين كاذبةُ الإيجابين - أعني بالسلبين السلبَ الكلي والجزئي، وبالإيجابين الإيجابَ الكلي والجزئي - ، فلا تكذب سالبة مطلقا، ولا تصدق موجبة مطلقا، فلو رَكَّبْتَ قضيةً من الإنسان والحجر، صدقتْ في كل سلب، كقولك: لا شيء من الحجر بإنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر، وبعض الحجر ليس بإنسان، وبعض الإنسان ليس بحجر، كل ذلك صادق[١٣١٨]، وكذبتْ في كل إيجاب، كقولك: كل إنسان حجر، أو كل حجر إنسان، أو بعض الإنسان حجر، وبعض الحجر إنسان، كل ذلك كاذب.

وإن كانت النسبة بين طرفيها **المساواة**، فهي صادقة الإيجابين كاذبة السلبين، فلا تكذب في إيجاب مطلقا، ولا تصدق في سلب مطلقا، فلو ركبت قضية من الإنسان والناطق، فإنها تصدق في كل إيجاب، كقولك: كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان، وبعض الإنسان ناطق، وبعض الناطق إنسان، فكلُّه صادق، وتكذب في كل سلب، كقولك: لا شيء من الإنسان بناطق، ولا شيء من الناطق بإنسان، وبعض الإنسان ليس بناطق، وبعض الناطق ليس بإنسان، فكل ذلك كاذب.

وإن كانت النسبة بين طرفيها **العموم والخصوص من وجه**، فهي صادقة الجزئيتين - أعني الجزئية الموجبة، والجزئية السالبة - كاذبة الكليتين - أعني الكلية الموجبة والسالبة - فلا تكذب في جزئية مطلقا، ولا تصدق في كلية مطلقا، فلو ركبت قضية من الإنسان والأبيض، فإنها تصدق في كل جزئية، كقولك: بعض الأبيض إنسان، وبعض الإنسان

(١٣١٧) حاشية التنقيح ١/١١٢ - ١١٣

(١٣١٨) قال محقق الكتاب: يلاحظ هنا أن مفهوم المخالفة لا اعتبار له في فن المنطق، فلا يعترض على صدق (بعض الحجر ليس بإنسان) ونحوها بأنه يلزم منه أن يكون البعض الآخر إنسانا، فيناقض (لاشيء من الحجر بإنسان). قلت: اللزوم الذي ذكره من جهة مفهوم لقب، وهو غير معتبر، وأما سائر المفاهيم المعتبرة فيبعد أن تختلف بين علم المنطق وعلم الأصول لأن الأمر عائد إلى اللغة. (زهران)

أبيض، وبعض الأبيض ليس بإنسان، وبعض الإنسان ليس بأبيض، فكل ذلك صادق، وتكذب في كل كلية، كقولك: كل إنسان أبيض، وكل أبيض إنسان، أو لا شيء من الإنسان بأبيض، ولا شيء من الأبيض بإنسان، فكل ذلك كاذب.

وإن كانت النسبة بين طرفيها **العموم والخصوص المطلق**، فلها حالتان:

الأولى: أن يكون الموضوع أخص والمحمول أعم.

الثانية: أن يكون الموضوع أعم والمحمول أخص.

فإن كان الموضوع أخص مطلقا جرت على حكم المتساويين، فلو ركبت قضية من الإنسان والحيوان، وجعلتَ الإنسان هو الموضوع، فإنها تصدق في كل إيجاب وتكذب في كل سلب كالمتساوين، فقولك: كل إنسان حيوان، أو بعض الإنسان حيوان، كله صادق، وقولك: لا شيء من الإنسان بحيوان، أو بعض الإنسان ليس بحيوان، كله كاذب.

وإن كان الموضوع أعم والمحمول أخص، كما لو ركبت قضية من الإنسان والحيوان، وجعلت الحيوان موضوعا والإنسان محمولا، فإنها تجري على حكم الأعمين من وجه، فلا تكذب في جزئية ولا تصدق في كلية، فلو قلت: بعض الحيوان إنسان، أو بعض الحيوان ليس بإنسان، فكل ذلك صادق، بخلاف الكلية فإنها كاذبة هنا مطلقة، كما لو قلت: كل حيوان إنسان، أو لا شيء من الحيوان بإنسان، فكله كاذب[١٣١٩].

قلت: ولهذه النِّسب الأربع أيضا فائدةٌ تظهر في باب التعريفات، فإنه يُعرَف منها فائدةُ اشتراط التعريف بالمساوي ونفي صحة التعريف بالمباين والأخصِّ والأعم[١٣٢٠].

فإن المناطقة قد شرطوا لصحة التعريف أن يكون مساويا للمعرَّف بحيث يصدق كل منهما على جميع أفراد الآخر[١٣٢١]، فلا يكون بالأعم من وجهٍ أو مطلقا، لأنه لا يمنع دخولَ أفراد غير المعرَّف فيه، ولأن المقصود من التعريف: إما تصور المعرَّف بالكُنْه[١٣٢٢]، أو بوجهٍ يميزه عن جميع ما عداه، والأعم لا يفيد شيئا منهما، ولا يكون بالأخص لأنه لا

(١٣١٩) آداب البحث والمناظرة (ص ٣٩ - ٤٢)

(١٣٢٠) شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص ٥٥)

(١٣٢١) الخبيصي (ص ٣٠)

(١٣٢٢) كنه الشيء: جوهره وحقيقته وغايته، ومعرفة ومعرفة الكنه هي معرفة الإحاطة التي ليس وراءها غاية يبحث عنها، والاكتناه معرفة الكنه. تعليق محمد رشيد رضا على رسالة التوحيد (ص ٥٠)

يجمع أفرادَ المعرَّف كلَّها، ولأنه أخفى لأنه أقل وجودا، وشروطه ومنافياته أكثر من شروط ومنافيات الأعم[١٣٢٣].

قال ابن تيمية: وأما اللوازم فقد تكون أعمَّ من المحدود، كما أن الملزومات قد تكون أخصَّ منه، فإن الملزوم قد يكون أخصَّ من اللازم، كما أن اللازم قد يكون أعمَّ من الملزوم، فإنَّ الإنسان مستلزمٌ للحيوان، والإنسان أخص منه، والحيوان لازم له، وهو أعم منه، بخلاف المتلازمين فإنهما متساويان في العموم والخصوص، كالإنسانية مع الناطقية، والصاهلية مع الفرسية، ونحو ذلك، والحدودُ لا تجوز إلا بالملازم في الطرفين: النفيِ والإثبات، لا بمجرد اللوازم كما يطلقه بعضهم، ولا بمجرد الملزومات[١٣٢٤].

قال الخبيصي: واعلم أن المتأخرين اعتبروا في التعريف أن يفيد تصورَ المعرَّف إما بالكنه أو بوجه يميزه عن جميع ما عداه، فلهذا شرطوا المساواةَ بين التعريف والمعرَّف، وأخرجوا الأعمَّ والأخص عن صلاحية التعريف أصلا، فالتعريف سواء كان تاما أو ناقصا لم يجز بالأعم والأخص عندهم، وأما المتقدمون فاعتبروا التصور بالكنه أو بوجهٍ ما، سواء ميزه عن جميع ما عداه أو عن بعض ما عداه، والامتياز عن جميع ما عداه ليس بواجب عندهم، فلهذا جوزوا التعريف بالأعم والأخص، لكن خصصوا هذا الجواز لتعريف الناقص دون التام، ومذهب المتقدمين هو الصواب عند المحققين[١٣٢٥].

ومما هو راجع إلى هذا شرطُهم للتعريف أن يكون مطردا منعكسا، ومعنى **الاطراد**: أن يكون مانعا من دخول غير المحدود في الحد، ومعنى **الانعكاس**: أن يكون جامعا لأفراد المحدود، هذا ما قرره الغزالي وابن الحاجب في الاطراد والانعكاس، وهو مقتضى كلام الجمهور، وهو الجاري على ألسنة الفقهاء، خلافا للقرافي حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع[١٣٢٦].

قال القرافي في « شرح التنقيح » : وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد، وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس، فالجامع المانع هو: المطرد المنعكس.

(١٣٢٣) عليش (ص ٧٠)، والخبيصي (ص ٣٠ - ٣١)

(١٣٢٤) الرد على المنطقيين (ص ١٢٨)

(١٣٢٥) الخبيصي (ص ٣١ - ٣٢)

(١٣٢٦) شرح الأخضري على السلم (ص ١٣٦) ، والباجوري (ص ٦٤)

فقال ابن عاشور في حاشيته: خالف هنا اصطلاحَ كافة المناطقة، إذ المطردُ عندهم هو المانع والمنعكس هو الجامع، وقد تعمد ذلك، واعتذر فيما نقله عنه الزركشي بأنه أنسبُ بالاستعمال اللغوي(١٣٢٧) ، لأن اطرد بمعنى استمر مطاوع طرده، فالمطرد هو المستمر في إحاطته بمحدوده بحيث يجمع سائرها، وهو اعتبار حسن لولا مخالفته للاصطلاح الشائع، على أن له فيه سلفا من المتكلمين، فقد نقل الزركشي عن التذكرة لأبي علي التميمي أنه قال: الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طردا، والمنع عكسا، فاندفع اعتراض الرهوني على المصنف الذي ذكره حلولو وأقره(١٣٢٨).

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وإيضاح أن الطرد هو المنعُ والعكسَ هو الجمع، هو أن تعلم أولا أن **الطرد** في الاصطلاح: هو **الملازمة في الثبوت**، وقضيته: كلما وجد الحد وجد المحدود، و**العكس** في الاصطلاح **الملازمة في الانتفاء**، وقضيته: كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فإذا صدقت قضية (كلما وجد الحد وجد المحدود) ، لزم منع غير المحدود من الدخول قطعا، كقولك: كلما وجد الحيوان الناطق وجد الإنسان، فهذا الحد مطرد أي: مانع من دخول غير الإنسان، فإن اختلت قضية الملازمة في الثبوت اختل المنع، فلو قلت: كلما وجد الحيوان وجد الإنسان، فهذا ليس بصحيح لأن وجود الإنسان لا يلزم من وجود الحيوان، فلو عرَّفت الإنسان بأنه حيوان، كان الحد غير مانع من دخول غير الإنسان كالفرس، وإنما كان غيرَ مطرد أي: غير مانع لاختلال الملازمة في الثبوت، وكذلك الملازمة في الانتفاء إن اختلت لزم من ذلك اختلال جمع جميع أفراد المحدود، فلو قلت مثلا: كلما انتفى الناطق انتفى الحيوان، فهذا ليس بصادق، ولذلك لو عرَّفت الحيوان بأنه الناطق كان غيرَ جامع لجميع أفراد الحيوان، لأن فيها ما ليس ناطقا.

وحاصل إيضاح هذا أن **النسبة بين الحد والمحدود إن كانت المساواة كان جامعا مانعا**، وإن كان الحد أعمَّ من المحدود كان جامعا غيرَ مانع كتعريف الإنسان بأنه الحيوان، وإن كان الحد أخصَّ من المحدود كان مانعا غيرَ جامع كتعريف الحيوان بأنه الناطق، فإنه مانع من دخول غير الحيوان إذ لا ناطق إلا وهو حيوان، ولكنه غير جامع،

(١٣٢٧) في حاشية الصبان: (قوله أن يرى مطردا) الطاء الثانية المدغم فيها بدل من تاء الافتعال، قال القرافي: استعمال مطرد مردود من جهة العربية، وقد نص على ذلك سيبويه فقال: يقولون: طردته فذهب، ولا يقولون: فانطرد ولا فاطرد، وفي الصحاح أنه يقال في لغة رديئة، قاله في الكبير اهـ . الصبان (ص ٨٥)

(١٣٢٨) شرح التنقيح مع حاشيته التوضيح والتصحيح ١/٧ - ٨

لأن من أفراد الحيوان ما ليس بناطق، وإن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه أو التباين كان غيرَ جامع ولا مانع، كتعريف الإنسان بأنه الأبيض، أو بأنه الحجر، كما لا يخفى(١٣٢٩).

الثالثة: النسبة بين اللفظ ومعناه:

وهي قسمان، لأنه:

[أ] – إما أن يتحد اللفظ والمعنى، وهذا هو **الانفراد**، كـ"الإنسان" مثلا، أو"الحيوان"، فإن اللفظ واحدٌ، والحقيقةُ الذهنية التي هي مدلولُه واحدةٌ، ويسمى بالمنفرد، لانفراد لفظه بمعناه(١٣٣٠).

[ب] – وإما أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى.

والتقسيم المشهور في هذا كما قال السعد هو: أن اللفظ إذا تعدد مفهومه: فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك، وإن تخلل: فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل، وإن كان: فإن هجر المعنى الأول فمنقول، وإلا ففي الأول حقيقة وفي الثاني مجاز(١٣٣١).

١ – **الحقيقة والمجاز:**

أما الحقيقة فهي: اللفظ المستعمل فيما وضع له في وَضعٍ به التخاطبُ(١٣٣٢).

الاستعمال

واعلم أن **الاستعمال** هو: إطلاق اللفظ وإرادةُ المعنى، أي: إرادة مسمى اللفظ بالحكم، وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما، وهو المجاز، وهو من صفات المتكلم(١٣٣٣).

قال القرافي في « شرح التنقيح » : قولي في الكتاب - يعني « التنقيح » - : (الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه) صوابُه (اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل) ، وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمَل لا

(١٣٢٩) آداب البحث والمناظرة (ص ٦٠ - ٦١)

(١٣٣٠) نهاية السول ٢٠٥/١ ، وآداب البحث والمناظرة (ص ٣١)

(١٣٣١) التلويح ١٣٢/١ - ١٣٣

(١٣٣٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٦٩١/١ ، قال التهانوي: فهذا أولى مما قيل في اصطلاحٍ به التخاطب، إذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة بل هو العرف الخاص اهـ .

(١٣٣٣) شرح مختصر التحرير ١٠٧/١

لنفس استعمال اللفظ، فالمَقضيُّ عليه بأنه حقيقة أو مجاز هو اللفظُ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفسُ الاستعمال[1334].

وقد نبه صدر الشريعة أيضا على أن الموصوف بالحقيقة والمجاز اللفظُ لا المعنى، قال: لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى إما مجازا، وإما على أنه من خطأ العوام[1335].

على أن السعد قال: إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائعٌ في عبارة العلماء، مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة، فيكون مجازا لا خطأ، وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص[1336].

الوضع

قال السيوطي: الوضع: جعل اللفظ دليلا على المعنى. قال: والمراد جعله متهيئا لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجهٍ مخصوص كتسمية الولد زيدا[1337].

وقد قال السعد: المراد بوضع اللفظ: تعيينُه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة[1338]، قال الكفوي: وهو من صفات الواضع[1339].

ومعنى (من غير قرينة) كما قال السعد: أي: يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك[1340].

ولهذا قال التهانوي: المراد بالوضع: تعيينُ اللفظ للدلالة على معنًى **بنفسه**، فخرج المجاز، إذ فيه تعيين للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء في محله. ولا يخرج المشترك إذ تعيينُه لكلٍّ من معانيه للدلالة عليه بنفسه، والقرينةُ إنما احتيج إليها لمعرفة المراد[1341].

(١٣٣٤) شرح التنقيح ٤٦/١ ، وقد قال ابن بدران في شرح الروضة: قول المصنف (اللفظ المستعمل) أولى من قول غيره (استعمال اللفظ) لأن مدلولَ كلٍّ من الحقيقة والمجاز هي الألفاظ لا استعمال الألفاظ اهـ . نزهة الخاطر العاطر ١٣/٢

(١٣٣٥) التوضيح مع التلويح ١٣٠/١

(١٣٣٦) التلويح ١٣١/١

(١٣٣٧) شرح الكوكب الساطع ٢٤١/١

(١٣٣٨) التلويح ١٣١/١

(١٣٣٩) الكليات (ص ٩٣٤)

(١٣٤٠) التلويح ١٣١/١

(١٣٤١) كشاف اصطلاحات الفنون ٦٩١/١

على أن الوضع مشترك بين معنيين، قال التهانوي: وأما وضع اللفظ فقال السيد السند – هو الشريف الجرجاني - في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة: إنه مشترك بين معنيين:

أحدهما: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى، وعلى هذا ففي المجازِ وضعٌ نوعيٌّ قطعا، إذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الوضع. وأما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض.

والثاني: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسِه أي: ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم إليه، وعلى هذا فلا وضع في المجاز أصلا، لا شخصيا ولا نوعيا، لأن الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالقرينة الشخصية أو النوعية، فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل ونظائره فهو وضع قطعا لدلالتها على معانيها بأنفسها، لكنه وضع نوعي أي: بضابطة كلية كأن يقال كل صيغة فاعل كذا فهو لكذا[١٣٤٢].

وفي « نشر البنود » : ولا يقال: إن المجاز غير دال بالوضع، لأنا نمنع ذلك، بل هو دال بالوضع النوعي، قال التفتازاني في شرح الشمسية: إذ المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل النوعي، وقد صرح الكمال بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح، وعزى ذلك لابن الحاجب[١٣٤٣].

وقال التهانوي: دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخلة في الوضعية لأنها مطابقة عند أهل العربية، لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به[١٣٤٤].

وقال العطار: المجاز دال على معناه دلالة مطابقة بواسطة الوضع النوعي كما بسطنا ذلك في حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية[١٣٤٥].

وقال ابن عاشور: لفظ المجاز بعد نصب القرينة صار دالا على المعنى المجازي بالمطابقة، ولذلك يقال: إنه استعمل فيه بوضع ثانٍ وضَعه المتكلم ونصَب عليه قرينة[١٣٤٦].

(١٣٤٢) السابق ١٧٩٥/٢

(١٣٤٣) نشر البنود ٨٩/١

(١٣٤٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٧٨٩/١

(١٣٤٥) حاشية العطار على شرح المحلي ٣٠٨/١

ثم الوضع المأخوذ في حد الحقيقة أعمُّ من اللغوي والشرعي والعرفي الخاص والعام[١٣٤٧].

أقسام الوضع

ثم الوضع بحسب الواضع أربعة أقسام:

١ – الوضع اللغوي - وهو المتبادر من كلمة الوضع[١٣٤٨] - : وهو ما كان التعيين فيه من جهة واضع اللغة، وهو الله تعالى أو البشر على الاختلاف، كوضع السماء والأرض.

٢ – الوضع الشرعي: وهو ما كان التعيين فيه من الشارع، كوضع الصوم والصلاة.

٣ – الوضع العرفي الخاص – قال السعد: ويسمى اصطلاحيا - : وهو ما كان التعيين فيه من قوم مخصوصين كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم، كوضع أهل المعاني الإيجازَ والإطناب، وأهل البيانِ الاستعارةَ والكناية، وأهلِ البديعِ التجنيسَ والترصيع.

٤ – الوضع العرفي العام: وهو ما كان التعيين فيه من جهة أهل عرف عام، كقطيع الدابة والحيوان[١٣٤٩].

قال التهانوي: العرف قد غلب عند الإطلاق على العرف العام، والعرفُ الخاص يسمى اصطلاحا[١٣٥٠].

لذلك قال صدر الشريعة في « التوضيح » : الوضع يشمل الوضعَ اللغوي، والشرعي، والعرفيَّ، والاصطلاحي[١٣٥١].

فهو يريد بالعرفيِّ العرفيَّ العام، وبالاصطلاحيِّ العرفيَّ الخاص.

قال السعد: فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيءٍ من الأوضاع المذكورة[١٣٥٢].

أقسام الحقيقة

والحقائق بالنظر إلى الأوضاع أربعة:

(١٣٤٦) حاشية التنقيح ١/١١

(١٣٤٧) كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٩١

(١٣٤٨) طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين (ص ٧٢)

(١٣٤٩) التلويح ١/١٣١ ، والكليات (ص ٩٣٤) ، وانظر التوضيح شرح التنقيح ١/٧٠ فما بعد.

(١٣٥٠) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١١٧٩

(١٣٥١) التوضيح مع التلويح ١/١٣٠

(١٣٥٢) التلويح ١/١٣١

١ - حقيقة لغوية: وهي اللفظ المستعمل في موضوعه اللغوي الأصلي، كلفظ الإنسان المستعمل في الحيوان الناطق[(١٣٥٣)].

٢ - وحقيقة شرعية: وهي كل لفظ وضع لمعنى في اللغة ثم استعمل في الشرع لمعنى آخر مع هجران الاسم اللغوي عن المسمى بحيث لا يسبق إلى أفهام السامعين الوضعُ الأول، كالصلاة فإنها وضعت للدعاء ثم صارت في الشرع عبارة عن الأركان المعلومة[(١٣٥٤)].

٣ - وحقيقة عرفية عامة: وهي التي غلب استعمالها في غير مسماها اللغوي، كلفظ الدابة فهو اسم لمطلق ما دب، فقصرُها على الحمار في أرض مصر أو الفرس بأرض العراق وضعٌ آخر، وهو حقيقة عرفية مجازٌ لغوي، وكذلك لفظ الغائط اسم المكان المطمئن من الأرض لغةً ثم نقل للفضلة المخصوصة، والراوية اسم للجمل نقل للمزادة، وهي قسمان: تارة يقع النقل لبعض أفراد الحقيقة اللغوية كالدابة، وتارة لأجنبي عنها كالنجو والراوية.

٤ - وحقيقة عرفية خاصة: وهي التي غلب استعمالها في غير مسماها اللغوي أيضا، وسميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الأولى فهي عامة، مثل الجوهر والعرض للمتكلمين، والنقض والكسر للفقهاء، والفاعل والمفعول للنحاة، والسبب والوتد للعروضيين[(١٣٥٥)].

تنبيه: قال الإسنوي: اعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو **غلبة الاستعمال**، وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه[(١٣٥٦)].

وقد قال القرافي في « التنقيح » : الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كسمية الولد زيدا، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهرَ فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي نحو الصلاة، والعرفي العام نحو الدابة، والعرفي الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين.

ثم قال في شرحه: وبقي من الوضع قسمٌ ثالث لم أذكره، وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم: هل من شرط المجاز الوضعُ أم ليس من شرطه ؟ قولان، ويريدون

(١٣٥٣) انظر شرح التنقيح للقرافي ٤٦/١

(١٣٥٤) الكليات (ص ٣٦١)

(١٣٥٥) شرح التنقيح ٤٦/١ - ٤٧

(١٣٥٦) نهاية السول ٢٧٩/١

بالوضع هنا: مطلق الاستعمال ولو مرةً يُسمع من العرب استعمالُ ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط.

فصار الوضع: جعل اللفظ دليلا على المعنى، وغلبة الاستعمال، وأصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة، فحصل الفرق بين الجميع.

قال ابن عاشور: (قوله وبقي من الوضع قسم ثالث الخ) سماه هنا وضعا ثم سماه بعد ذلك استعمالا إذ قال: ويريدون بالوضع مطلق الاستعمال، فأشار إلى أنه في التحقيق وضعٌ نوعي كوضع المركبات ليُعرَف شرط الواضع في وضعها، وقد تكفل بذلك علم النحو وعلم البلاغة[١٣٥٧].

تنبيه: هل يقال لوضع الشرع اصطلاح ؟

قال الكفوي في « الكليات » : الاصطلاحُ مقابلُ الشرعِ في عرف الفقهاء، ولعلَّ وجهَ ذلك أن الاصطلاح (افتعال) من (الصلح) للمشاركة كالاقتسام، والأمور الشرعية موضوعاتُ الشارعِ وحدَه لا يتصالح عليها بين الأقوام، وتواضع منهم[١٣٥٨].

وقال الشيخ بكر أبو زيد: كثيرا ما ترى لدى علماء الشريعة في تعريف ألفاظها قولهم: وهو "شرعا" أي: في معناه الشرعي، وهو إخراج للشيء عن المعنى اللغوي إلى الحقيقة الشرعية، وهي ما تُلُقِّي معناها عن الشارع، وإن لم يُتَلقَّ عن الشارع سُمي اصطلاحا وعرفا.

وقد غَلِط جمعٌ من المتأخرين في عدم الاعتداد بهذا التفريق، والذي يتعين هو التزامُه فيما ورد به النص من كتاب أو سنة، فيقال فيه: تعريفه "شرعا" ، ولا يقال: "اصطلاحا" ، لأن الاصطلاح والمواضعة عليه إنما تكون من جماعة، فالقول مثلا في لفظ الصلاة: تعريفها اصطلاحا: هو كذا وكذا، إطلاقٌ فاسد لغة وشرعا، وإنما يقال: "تعريفها شرعا" ، والله أعلم[١٣٥٩].

قلت: قوله (إطلاقٌ فاسد لغة وشرعا) نسلِّم أن لفظ الاصطلاح في أصل اللغة يقتضي الاشتراك، ففي « المعجم الوسيط » : (اصطلح) القوم: زال ما بينهم من خلاف، وعلى الأمر: تعارفوا عليه واتفقوا، وفيه أيضا: (الاصطلاح) مصدر اصطلح، واتفاق طائفة على شيء مخصوص ولكل علم اصطلاحاته اهـ .

(١٣٥٧) شرح التنقيح مع حاشية التنقيح ٢٥/١ - ٢٦

(١٣٥٨) الكليات (ص ١٢٩ - ١٣٠)

(١٣٥٩) فقه النوازل ١٢٠/١

لكن الذي لا تخطئه العين من استعمال العلماء في مجاري كلامهم أن الاصطلاح هو مطلق نقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى آخر له به مناسبة بقطع النظر عن الناقل فردا كان أو جماعة وإن كان الغالب أن الاصطلاح يكون لجماعة، وانظر قول النووي في التقريب مع شرحه التدريب للسيوطي: (ولا ينبغي أن يصطلح مع نفسه) في كتابه (برمز لا يَعرِفه الناس) فيُوقعَ غيرَه في حيرة فهم مراده (فإن فعل) ذلك (فليبينْ في أول الكتاب أو آخره مرادَه) بتلك الرموز[١٣٦٠]، ولهذا قال رفيع الدين الدهلوي: ولبعض الكتب رموز واصطلاحات ما لم تُعلَم أشكل فهمُ الكتاب[١٣٦١] ، فأنت ترى أن وضع المصنف يسمى اصطلاحا مع أنه لم يَصطلِح فيه مع غيره وإنما هو وضعٌ من عند نفسه، وقد قال ابن الصلاح في مقدمته: الخامس: ما صار إليه صاحب المصابيح رحمه الله من تقسيم أحاديثه إلى نوعين: الصحاح والحسان، مريدا بالصحاح ما ورد في أحد الصحيحين أو فيهما، وبالحسان ما أورده أبو داود والترمذي وأشباههما في تصانيفهم. فهذا اصطلاحٌ لا يعرف، وليس الحسن عند أهل الحديث عبارة عن ذلك. وهذه الكتب تشتمل على حسن وغير حسن كما سبق بيانه، والله أعلم[١٣٦٢]، وتراهم أيضا يقولون: هذا اصطلاحٌ لابن الحاجب أو للرازي، وهكذا في مختلف الفنون، ومثلُ هذا منتشر في كلام العلماء أشهرُ من أن ينصب فيه الخلاف.

وأما شرعا فالمنع يتوقف على دليل يمنع تسمية الحقيقة الشرعية اصطلاحا، ولا دليل فيما يظهر.

فلم يبق إلا العرف، وقد أغفله الشيخ مع أنه هو المرجوع إليه هنا، وهو الذي وقعت الإشارة إليه في كلام الكفوي حيث قال: (الاصطلاحُ مقابلُ الشرعِ **في عرف الفقهاء**) ، وقد أفصح عن هذا التهانوي في كشافه فقال: لا يطلق الاصطلاح **في الاصطلاح** على الشرع والعرف واللغة، بل هو العرف الخاص[١٣٦٣].

(١٣٦٠) تدريب الراوي ٥٠١/١ - ٥٠٢

(١٣٦١) أبجد العلوم ١١٤/١

(١٣٦٢) مقدمة ابن الصلاح (ص ٣٧)

(١٣٦٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٦٩١/١

فالأولى إذًا قصر الاصطلاح على وضع أصحاب العرف الخاص كالفقهاء والأصوليين ونحوهم، حتى لا تلتبس الحقائق الشرعية بالاصطلاحات الحادثة، على أنه قد وقع شيء من ذلك.

٢ – وأما **المجاز** فهو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقةٍ بينهما وقرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الأصلي[(١٣٦٤)].

وقد حده الشيخ محمد الأمين الشنقيطي بقوله: الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاحٍ به التخاطب، لعلاقةٍ جامعة بينهما، مع قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي، قال: كقولك: رأيت أسدا يرمي، فلفظة الأسد موضوعة للحيوان المفترس، وقد استُعملت في غيره، وهو الرجل الشجاع، لعلاقة جامعة بينهما وهي الشجاعة، مع قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي الذي هو الحيوان المفترس، وهي لفظة يرمي، لأن الحيوان المفترس لا يرمي، والذي يرمي هو الرجل الشجاع[(١٣٦٥)].

قال ابن عاشور: العلاقة هي المناسبة التي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والعلاقات كثيرة أنهاها بعضهم إلى ثمانٍ وعشرين، وأشهرها المشابهة، والسببية، والمجاورة، والبعضية، ويعبر عنها بالجزئية نسبةً للجزء، والتقييد أي إطلاق اللفظ الموضوع لمعنى مقيد على المعنى المطلق، والمثال، وأضدادُها، ويمكن ردُّها إلى المشابهة والتلازم، لأن المراد اللزوم عرفا. فالمجاز إن كانت علاقته المشابهة سمي استعارة، وإن كانت علاقته غيرَ المشابهة سمي مجازا مرسلا، وقد يختلط مجاز اللزوم بالكناية[(١٣٦٦)]. وأهمُّ أنواع المجاز هو الاستعارة لشدة عناية بُلَغائهم بالتشبيه وتنافسِهم فيه منذ زمن امرئ القيس، ولذلك سَمَّوا ما لم يُبْنَ على المشابهة بالمرسل، لأنه المطلق عن التشبيه المعتبر عندهم[(١٣٦٧)].

(١٣٦٤) انظر شرح التنقيح للقرافي مع حاشية التنقيح ٤٦/١ ، وتهذيب الفروق المطبوع مع أصله ٨٦/٣

(١٣٦٥) رحلة الحج (ص ١٦٢)

(١٣٦٦) قال ابن عاشور في تعريفها: لفظٌ أريد به ملزومُ معناه مع جواز إرادة المعنى اللازم، قال: وبهذا القيد الأخير خالفت المجازَ المرسل الذي علاقته اللزوم، والأصل فيها أن يراد المعنى مع لازمه ويكون اللازم هو المقصود الأول، فإن البدوي إذا قال: (فلان جبان الكلب ومهزول الفصيل) أراد أن كلبه وفصيله كذلك، والمقصد وصفه بالكرم، فإذا شاع ذلك صح إطلاقه ولو لم يكن له كلب ولا فصيل، كما إذا قيل في وصف الحضري: (فلان جبان الكلب) اهـ . موجز البلاغة (ص ٤٢)

(١٣٦٧) موجز البلاغة (ص ٣٥ - ٣٦)

تنبيه: تعريف المجاز المذكور هو للمجاز المفرد، قال في « نثر الورود » : لأنه هو المقصود عند الأصوليين، أما المجاز المركب والمجاز العقلي فليس لهما ذكر في الأصول، وإنما يذكران في فن البيان[١٣٦٨].

تنبيه ثان: اعلم أن القرينة المذكورة في حد المجاز ليست هي القرينة المشروطة لذكر المجاز في التعاريف.

وتوضيح هذا أنهم شرطوا للتعريف أن لا يكون بألفاظ مجازية من غير قرينة تعيّن المراد، كتعريف البليد بالحمار، فإن وُجدت قرينة صح التعريف، كتعريف البليد بحمار يكتب[١٣٦٩].

قال الملوي: وبقولي (معينة للمراد) سقط الاعتراض بأن المجاز لا بد له من قرينة لكونها مأخوذةً في تعريفه، فلا معنى لاشتراطها هنا، لأن الذي أُخِذ في تعريف المجاز هو القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له اللفظ، وهي غيرُ مُعَيِّنةٍ لما أريد باللفظ. قال الصبان: (قوله وهي غير معينة لما أريد باللفظ) أي: غيرُ لازمٍ أن تكون معيِّنةً وإلا فقد تكون القرينة الواحدة مانعةً معيِّنةً نحو: حيوان ناهق يصلي، وقد يختلفان كما إذا قيل في تعريف النافع بإزالة الجهل: بحرٌ يلاطف الناس، فقوله: يلاطف الناس، قرينة مانعة من إرادة البحر الحقيقي إلا أنها لم تعين إرادةَ العالِم لاحتمالها إرادةَ الكريم، فإذا قيل: يُظهِر الدقائقَ والنِّكات[١٣٧٠] كانت قرينةً معيِّنةً لإرادة العالِم[١٣٧١].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: فإن قيل: المجاز لا بد له من قرينة صارفة عن قصد المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإنهم يجيبون بأن قرينة المجاز لا تكفي وحدَها هنا، لأن قرينة المجاز إنما تدل على استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والقرينة المشترَطة

(١٣٦٨) نثر الورود ١٤٧/١

(١٣٦٩) إيضاح المبهم (ص ٤٥) ، وعليش (ص ٧٠)

(١٣٧٠) النِّكات جمع نُكتة بالضم، وهي في الأصل ما يحفره الإنسان في بنحو عود عند تفكره في أمر ما، مشتقة من النكت وهو البحث في الأرض بنحو عود، شبه بها المسألة اللطيفة المتميزة عن نظائرها في الحسن بجامع التميز، ثم صارت حقيقة عرفية فيها. الصبان (ص ٨) ، وقال الدُّسوقي (ص ٢٢٠) : النكتة مأخوذة من النكت، وهو الحفر في الأرض بعود مثلا فيؤثر فيها، وقد تطلق النكتة على الأمر الدقيق كما هنا لأن الإنسان عندما يتدبر أمرا دقيقا ويفكر فيه يحفر في الأرض وهو لا يشعر فتسمية الشيء الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشيء باسم مجاوره، وهو مجاز متعارَف اهـ .

(١٣٧١) الملوي مع الصبان (ص ٨٥ - ٨٦)

هنا هي الدالة على تعيين المراد بالتعريف، ومن الفوارق بينهما أن قرينة المجاز من حيث هو قد تكون خفيةً، وقرينتُه في التعريف لا بد أن تكون واضحةً، لأن المقصود بالتعريف الإيضاح[١٣٧٢].

ثم المجاز منقسم بحسب العرف المستعمَل فيه اللفظُ إلى أربعة مجازات:

١ – المجاز اللغوي: كلفظ الأسد المستعمل في الرجل الشجاع.

٢ – والمجاز الشرعي: كلفظ الصلاة المستعمل في الدعاء.

٣ – والمجاز العرفي العام: كلفظ الدابة المستعمل في مطلق ما دَبَّ.

٤ – والمجاز العرفي الخاص: كلفظ الجوهر المستعمل في النفيس.

قال القرافي: لَمَّا تَقَرر أن الحقائق أربعٌ كانت المجازات أربعةً، فلفظ الدابة إذا استعمل في مطلق ما دب كان حقيقةً لغوية مجازا عرفيا، وإذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا، لأنه استعمالٌ له في غير ما وضع له، ولفظ الصلاة إذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا، لأنه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي، وإن استعمل في الأفعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا، وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب[١٣٧٣].

فقد لاح لك أن اللفظ الواحد قد يكون مجازا باعتبار عرف، وحقيقةً باعتبار عرف آخر، كما أشار إليه صاحب « المراقي » بقوله:

وهو حقيقة أو المجاز ... وباعتبارين يجي الجواز

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: وإيضاحه بمثاله: أن الصوم مثلا في اصطلاح التخاطب اللغويِّ هو كل إمساك، فيشمل الإمساكَ عن الكلام، كما قال تعالى حكاية عن مريم ابنة عمران: (إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا) أي: إمساكا عن الكلام، بدليل قوله حكاية عنها: (فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا) ، ويشمل الإمساكَ عن الجري مثلا كقول النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة ... تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

فقوله: خيل صيام أي: ممسكة عن الجري، وقوله وخيل غير صائمة أي: غير ممسكة عنه.

(١٣٧٢) آداب البحث والمناظرة (ص ٦٢)

(١٣٧٣) شرح التنقيح ٤٧/١

فكلُّ إمساكٍ صومٌ لغةً. وفي التخاطب الشرعي يستعمل الصوم في إمساكٍ مخصوص، وهو إمساك البطن والفرج عن شهوتيهما من الفجر إلى الغروب، فاستعمالُ الصوم في الإمساك عن الكلام والجري مثلا مجازٌ شرعي وحقيقة لغوية، واختصاصُ الصوم بإمساك البطن والفرج عن الشهوة حقيقةٌ شرعية ومجاز لغوي(١٣٧٤).

تنبيه: قال ابن عاشور في « التحرير والتنوير » : الصيام - ويقال الصوم - هو في اصطلاح الشرع: اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدةً مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله.

والصيام اسمٌ منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة، وقياس المصدر الصوم، وقد ورد المصدران في القرآن، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب، وألحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء، فلو ترك أحد بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياما كما قال العرجي:

فإن شئت حرمت النساء سواكم ... وإن شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا

وللصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجري في قول النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة ... تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء، وقال لبيد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر فصل الشتاء حيث لا تشرب الحمر ماء لاجترائها بالمرعى الرطب:

حتى إذا سلخا جمادى ستة ... جزءا فطال صيامه وصيامها

والظاهر أن اسم الصوم في اللغة حقيقة في ترك الأكل والشرب بقصد القربة، فقد عرف العرب الصومَ في الجاهلية من اليهود في صومهم يومَ عاشوراء كما سنذكره. وقول الفقهاء: إن الصوم في اللغة مطلق الإمساك، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين اصطلاحٌ شرعي، لا يصح، لأنه مخالف لأقوال أهل اللغة كما في « الأساس » وغيره، وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى: (فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا) فليس إطلاقا للصوم على ترك الكلام، ولكن المراد أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل، فالتعريف في

(١٣٧٤) رحلة الحج (ص ١٦٢ - ١٦٣)

الصيام في الآية[١٣٧٥] تعريف العهد الذهني، أي: كتب عليكم جنس الصيام المعروف. وقد كان العرب يعرفون الصوم، فقد جاء في « الصحيحين » عن عائشة قالت: « كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية » ، وفي بعض الروايات قولها: « وكان رسول الله يصومه » ، وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فقال ما هذا، فقالوا: هذا يوم نجى الله فيه موسى، فنحن نصومه، فقال رسول الله: نحن أحق بموسى منكم، فصام وأمر بصومه » ، فمعنى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف أصل صومه، وفي حديث عائشة: « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة، وقال رسول الله: من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه » ، فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة، ثم نسخ ذلك بالقرآن، فالمأمور به صومٌ معروف زيدت في كيفيته المعتبرة شرعا قيودُ تحديد أحواله وأوقاته[١٣٧٦].

الحمل

عرفتَ الوضعَ والاستعمال وبقي الحمل[١٣٧٧]، قال القرافي: الحمل: اعتقاد السامع مرادَ المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده[١٣٧٨]، قال الإسنوي: وهذا من صفات السامع[١٣٧٩].

قال القرافي: فالمراد: كاعتقاد المالكي أن الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القَرْء الطهرَ والحنفي أن الله تبارك وتعالى أراد الحيض، والمشتمل: نحو حمل الشافعي رضي الله عنه اللفظَ المشترك على جملةِ معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا[١٣٨٠].

(١٣٧٥) يعني قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ **الصِّيَامُ** كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) .

(١٣٧٦) التحرير والتنوير ١٥٤/٢ - ١٥٦

(١٣٧٧) وقد عقد القرافي لثلاثتها فصلا في « التنقيح » فقال: الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل، قال: فإنها تلتبس على كثير من الناس. فقال ابن عاشور محشيا: الالتباس بينها ضعيف اهـ . شرح التنقيح مع حاشية ابن عاشور التوضيح والتصحيح ٢٥/١

(١٣٧٨) شرح التنقيح ٢٥/١

(١٣٧٩) نهاية السول ٢٦٥/١

(١٣٨٠) شرح التنقيح ٢٥/١

قال: ويتلخص من هذا الفصل أن الوضعَ سابقٌ، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط، وهذا فرق جَلِيٌّ بينها[١٣٨١].

وقال حلولو في « شرح التنقيح » : تنبيه: اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يوصف بحقيقة ولا مجاز[١٣٨٢]، وبعد الاستعمال: إما حقيقة كلفظ الأسد في المفترس، أو مجاز كإطلاقه على الرجل الشجاع، أو حقيقة ومجاز باعتبارين كإطلاق الصلاة على الدعاء حقيقة لغوية، ومجاز شرعي على ذات الركوع والسجود بالعكس[١٣٨٣].

فائدة: قال ابن عاشور محشيا على تعريف القرافي السابق للحمل: وقد فسَّر الحملَ هنا بما يرادف قولَ الناس: هذا أحمله على كذا أي: أفهمه، وهو **إطلاق شائع عند الأصوليين**، أما **اصطلاح المناطقة في الحمل** فهو: إثبات المحمول للموضوع إما حقيقة وبلا واسطة، ويسمى حملَ مواطأة، كحمل الحيوان على الإنسان، لأنه كذلك في نفس الأمر، والمحمول كُلِّيٌّ للموضوع، وإما عروضا بواسطة تلازم ونحوه كحمل البياض على الإنسان[١٣٨٤].

قلت: ويُطلِق المناطقة على الحملِ أيضا لفظ القول، وقد قالوا في تعليلهم تسميةَ التعريف بالقول الشارح: وذلك لشرحه الماهية، وسمي قولا إما لأنه **يقال، أي: يحمل** على المعرَّف، أو لأنه في الأغلب مركب، والقول عند المنطقيين عبارة عن المركب، لفظًا كان أو مفهومًا عقليا[١٣٨٥].

وقد علق الشيخ جمال الدين القاسمي على قول الزركشي في حد الجنس (مقولا) بقوله: أي: محمولا، وأصلُه من القول بمعنى التكلم والتلفظ أي: يقال ويتكلم به في جواب السؤال بـ "ما"، وبه يعلم أن تفسير البعض القول بمعنى الحمل تفسير باللازم، لأن الجواب محمول على السؤال في جواب "ما هو"، و"ما" هذه استفهامية مستكشفة عن الحقيقة، ولفظ "هو" عبارة عن المسؤول عنه ذكر تمثيلا، ويقاس عليه ما إذا كان

(١٣٨١) السابق ٢٦/١

(١٣٨٢) قال السعد: قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال، بخلاف المرتجل فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين اهـ. التلويح ١٣١/١

(١٣٨٣) التوضيح في شرح التنقيح ٧٦/١

(١٣٨٤) حاشية التنقيح ٢٥/١

(١٣٨٥) المطلع مع حاشية عليش (ص ٦٠) ، والخبيصي (ص ٣٣) ، والصبان (ص ٤٩)

المسؤول عنه متعددا[١٣٨٦].

ويُطلَق الصدق في المفردات عندهم بمعنى الحمل، ولهذا قال الصبان في حاشيته على شرح الملوي الصغير: ومعنى صدقه عليها حملُه عليها حملَ مواطأة كما في الشرح الكبير، إذ الصدق في المفردات بمعنى الحمل[١٣٨٧].

وقال الصبان أيضا: الصدق في القضايا بمعنى التحقق، كما أنه في المفردات بمعنى الحمل[١٣٨٨].

قال القاسمي: كلمة الصدق إذا تعدت بـ "على" تكون بمعنى الحمل، كما تكون بمعنى التحقيق إذا تعدت بـ "في" [١٣٨٩].

تمايز الحقائق مفيد عند الحمل

قال حلولو: وفائدة التفريق بين هذه الحقائق المذكورة هو: الحمل، فيُحمَل كلُّ لفظ على عُرْفِ مُطلِقه، ولا يصار إلى غيره إلا بدليل[١٣٩٠].

قال القرافي في « الفروق » : القاعدة الأولى: كلُّ مَن له عُرْفٌ يحمل كلامُه على عرفه[١٣٩١].

وقال المقري: الأصل حمل اللفظ على عُرْف مُطْلِقه[١٣٩٢].

وقال الشوكاني: إذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي والمسمى اللغوي، فإنه يُقدَّم العرفي على اللغوي، لأنه المتبادر عند المخاطبين[١٣٩٣].

وقال القرافي: النقل العرفي يقدم على موضوع اللغة، لأنه ناسخٌ للغة، والناسخ يقدم على المنسوخ، فهذا هو معنى قولنا: إن الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية[١٣٩٤].

(١٣٨٦) شرح لقطة العجلان (ص ٨٤)

(١٣٨٧) الصبان (ص ٦٢)

(١٣٨٨) الملوي مع الصبان (ص ١٠٠)

(١٣٨٩) شرح لقطة العجلان (ص ٥٥)

(١٣٩٠) التوضيح في شرح التنقيح ٧٣/١

(١٣٩١) الفروق ١٧٦/١

(١٣٩٢) عمل من طب لمن حب (ص ١٤٣)

(١٣٩٣) إرشاد الفحول ٢٣/٢

(١٣٩٤) الفروق ٣٠٩/١ - ٣١٠

وقد مثَّل لهذا في « الفروق »بقوله صلى الله عليه وسلم: لا يقبل الله صلاةً بغير طهور. قال: يحمل على الصلاة في عرفه عليه السلام دون الدعاء[١٣٩٥].

وقال ابن قدامة في « المغني » : عند إطلاق لفظ الطهارة في لفظ الشارع أو كلام الفقهاء ينصرف إلى الموضوع الشرعي دون اللغوي، وكذلك كلُّ ما له موضوعٌ شرعي ولغوي، إنما ينصرف المطلَق منه إلى الموضوع الشرعي، كالوضوء والصلاة والصوم والزكاة والحج ونحوه، لأن الظاهر من صاحب الشرع التكلمُ بموضوعاته[١٣٩٦].

وقال الطيبي: كلام الشارع محمول على بيان الشرع، لأن المخاطَبين بذلك هم أهل اللسان، فكأنهم خوطبوا بما ليس لهم به علم إلا من قِبَل الشارع، فيتعين الحمل على ما يفيد الحكمَ الشرعي[١٣٩٧].

الأصل في الكلام الحقيقة

قال السعد: اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه[١٣٩٨].

وقال الإسنوي: **الأصل في الكلام هو الحقيقة**، حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي، فالحقيقي أولى، لأن **المجاز خلاف الأصل**[١٣٩٩]، قال القرافي: الأصل عدم المجاز[١٤٠٠].

قال الفتوحي: كالأسد مثلا، فإنه للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا، فإذا أطلق ولا قرينةَ كان للحيوان المفترس، لأن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل[١٤٠١].

قال الإسنوي: والمراد بالأصل هنا إما **الدليل**، أو **الغالب**[١٤٠٢].

(١٣٩٥) الفروق ١/١٧٦

(١٣٩٦) المغني ١/٣٤

(١٣٩٧) فتح الباري لابن حجر ١/١٣

(١٣٩٨) التلويح ١/٧٢

(١٣٩٩) نهاية السول ١/٣١٥

(١٤٠٠) نفائس الأصول ٦/٢٨٠٧

(١٤٠١) شرح مختصر التحرير ١/٢٩٤

(١٤٠٢) نهاية السول ١/٣١٥

قلت: يشهد للثاني قولُ ابنِ فارس في « فقه اللغة » بعد تعريفه للحقيقة: وهذا أكثر الكلام، وأكثرُ آيِ القرآن وشعرِ العرب على هذا[١٤٠٣].

أما الأول فلم ينكشف لي وجهُه.

قال القرافي: الحقيقة إنما قُدِّمت لأنها أسبقُ للذهن من المجاز، وهذا السبق هو معنى قولنا: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: **الراجح**[١٤٠٤].

فيكون للأصل في قولهم (الأصل في الكلام الحقيقة) ثلاثة معان.

فوائد

الأولى: الأصل في اللغة ما ينبني عليه غيرُه[١٤٠٥].

وفي الاصطلاح له خمسة معانٍ:

١ – **الراجح**: كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

٢ – **المستصحَب**: فيقال لمن كان متيقِّنا من الطهارة وشكَّ في الحدث: الأصل الطهارة، أي: تستصحب الطهارة حتى يثبت حدوث نقيضها، لأن اليقين لا يزول بالشك.

٣ – **القاعدة المستمرة**: كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أي: على خلاف الحالة المستمرة.

٤ – **المَقِيس عليه**: وهو ما يقابل الفرعَ في باب القياس، كقولهم: الخمر أصل للنبيذ، فالنبيذ فرع في مقابلة أصله وهو الخمر.

٥ – **الدليل**: كقولهم: أصلُ هذه المسألة الكتابُ والسنة، أي: دليلُها[١٤٠٦]، قال الإسنوي: ومنه أيضا أصول الفقه، أي: أدلته[١٤٠٧]، لذلك قال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» : أصول الفقه: الأدلة التي يُبنَى عليها الفقه[١٤٠٨].

(١٤٠٣) المزهر للسيوطي ٢٨١/١

(١٤٠٤) شرح التنقيح ١٤١/١

(١٤٠٥) إرشاد الفحول ١٧/١

(١٤٠٦) انظر: نهاية السول للإسنوي ٨/١ – ٩ ، وشرح مختصر التحرير لابن النجار ٣٩/١ – ٤٠ ، وإرشاد الفحول للشوكاني ١٧/١ ، وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١٦/١

(١٤٠٧) نهاية السول ٩/١

(١٤٠٨) الفقيه والمتفقه ١٩٢/١

الفائدة الثانية: قال ابن خلدون: ومن الكتب الموضوعة أيضا في اللغة كتابُ الزمخشري في المجاز، بيَّن فيه كلَّ ما تَجوَّزت به العربُ من الألفاظ وفيما تجوزت به من المدلولات، وهو كتابٌ شريفُ الإفادة[١٤٠٩].

وقال محمد الفاضل بن عاشور: لقد أبدع الزمخشري في العربية علما وذوقا ورواية وإنشاء، فخلَّف ثروة عظيمة في الأوضاع اللغوية، مثل "أساس البلاغة" الذي وضعه معجما على قاعدة التفريق في كل مادة بين استعمالاتها في المعاني الحقيقية الأصليةِ واستعمالاتها في المعاني المجازية، وهي غايةٌ لم تصعد إليها هِمَّةُ غيرِه مِن قَبْلِه ولا من بعده[١٤١٠].

وقد وقعت الإشارة إليه في كلام ابن عاشور السابق في حقيقة الصوم الشرعية.

الفائدة الثالثة: قال الشيخ أحمد بن الصديق الغماري: وأما نفي ابن تيمية للمجاز فهو مسبوقٌ إلى ذلك من بعض أئمة اللغة، وله في ذلك رسالةٌ خاصة. وهو مذهبٌ وجيه مقبول، والذي حمله على ذلك كثرةُ التجاء المعطلة إلى المجاز وادعائه في تحريف الصفات في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم. وبيانُ هذه المسألة يستدعي بعض الطول، وليس مراده أن ينفيَ وجودَ استعمالِ المجاز في لغة العرب، ولكن المراد أن استعمالهم للحقيقة على نوعين أو طريقتين أيضا، فالأسد حقيقة في الحيوان، وإذا ضُمَّت إليه قرينة فهو أيضا حقيقة في الشجاع، بمعنى أن العرب وضعت اللفظ للمعنيين على السواء، وأرادت بكلتاهما الحقيقة، إلا أن الثانية مشروطةٌ بوجود القرينة التي تَصرِف اللفظَ عن الحيوان المعروف إلى الإنسان الشجاع، وعلى هذا فكلمة اليد مثلا حقيقة في الجارحة، وحقيقة في الصفة الإلهية التي لا تدرك كنهها، وليست هي مجازا، هذا ما يرمي إليه ابن تيمية رحمه الله تعالى[١٤١١].

وقال الشيخ عبد الله بن بية: قصارى ما يطمح إليه مذهب من ينفي المجاز إثباتُ نوعين من الحقيقة: نوع لا يحتاج إلى قرينة في ثبوت دلالة لفظه على معناه، ونوع يحتاج إلى قرينة لإثبات دلالة اللفظ على معناه، وكلاهما حقيقة[١٤١٢].

(١٤٠٩) مقدمة ابن خلدون (ص ٧٥٨)

(١٤١٠) التفسير ورجاله (ص ٥٣ - ٥٤)

(١٤١١) الفتاوى والرسائل الصغرى (ص ١١٠) ، وانظر كلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٨٧/٧ فما بعد.

(١٤١٢) أمالي الدلالات (ص ٧٥)

قال: وخلاصة القول: الظاهر أن الأمر يرجع إلى الاصطلاح، لأن التفرقة بين استعمال الألفاظ في حقيقتها وفي مجازها واضحٌ محسوس. ويدل على ذلك كون الشيخ محمد الأمين – رحمه الله تعالى – سمَّاه أسلوبا من أساليب العرب، فيكون الخلاف اصطلاحيا، ولا مشاحة في الاصطلاح. كما ظهر لي أن المانعين له في كلام الوحي إنما منعوه سدا للذريعة حتى لا يتجرأ الناس على التأويل في صفات الباري جل وعلا بدعوى المجاز.

وما ذكرته هنا على اختصاره هو وجه حسن للجمع بين الأقوال، والله سبحانه وتعالى أعلم[(١٤١٣)].

٢ – **النقل:** وهو غلبة استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة حتى يصير أشهرَ فيه من موضوعه الأول.

والمراد بصيرورة شهرته على غيره أن يصير هو المتبادر إلى الذهن، ولا يحمل على غيره إلا بقرينة، كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز[(١٤١٤)].

والمنقول على هذا هو: اللفظ الذي غَلَب استعمالُه في غير ما وضع له في اللغة حتى صار أشهرَ فيه من موضوعه الأول.

وقال السعد: المنقول: ما غلب في غير الموضوع له بحيث يُفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له[(١٤١٥)].

وهذا هو المجاز المشهور، فقد قال التهانوي: المجاز المشهور: هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى إذا أطلق يتبادر منه هذا المعنى إلى الفهم، ويقابله غير المشهور[(١٤١٦)].

قال ابن عاشور: جعل المناطقة المنقولَ مقابِلا للحقيقة وللمجاز من جهةِ ما فيه من الاشتهار في معنًى ثانٍ لا غير[(١٤١٧)].

قال السعد: وينسب إلى الناقل، لأن وصف المنقولية إنما حصل من جهته، فيقال: منقول شرعي، وعرفي، واصطلاحي[(١٤١٨)].

(١٤١٣) السابق (ص ٧٨) ، وكلام الشيخ محمد الأمين في رسالته « منع جواز المجاز » .

(١٤١٤) انظر شرح التنقيح ١/٢٥ ، وقد حد فيه النقل بقوله: غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره.

(١٤١٥) التلويح ١/١٣٣

(١٤١٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٦٢

(١٤١٧) حاشية التنقيح ١/٢٦

(١٤١٨) التلويح ١/١٣٣

والنقل على هذا ثلاثة أنواع: شرعي، وعرفي خاص، وعرفي عام.

فالنقل الشرعي: نحو الصلاة.

والنقل العرفي الخاص: نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين.

والنقل العرفي العام: نحو الدابة.

قال القرافي: **المنقولات حقائق عرفية وشرعية**، ولكنها **مجازات لغوية**. فالدابة منقولة عن مطلق ما دَبَّ إلى الحمار بخصوصه بمصر، وإلى الفرس بخصوصه بالعراق، فلا يُفهم غيرُ هذين إلا بقرينة صارفة عنهما، وتسميةُ العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفِرَق كالمتكلمين، أو النحاة في الفعل والفاعل، ولفظُ الدابة يشملهم مع العوام، ولا يشترط عمومُه في الأقاليم ولا في إقليم كامل، فربما خالف صعيد إقليم مصر شمالها، غير أنه في كل بقعة يشمل أهلَ تلك البقعة كلَّهم[1419].

ومن المنقول الشرعي لفظ القياس، قال القرافي: القياس معناه في اللغة: التسوية، يقال: قاس الشيء بالشيء إذا ساواه به، والقياس في الشريعة: مساواة الفرع للأصل في ذلك الحكم، فسمي قياسا، فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته، كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العراقيين والحمار عند المصريين، فالقياس على هذا **حقيقةٌ عرفية مجازٌ راجح لغوي**[1420].

قال ابن عاشور: إن المجاز قد يشتهر، ويسمى بالحقيقة العرفية، مثل الزكاة والتيمم، ومثل الفاعل والقياس[1421].

وقد قال صدر الشريعة: الحقيقة إذا قَلَّ استعمالها صارت مجازا، والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة[1422].

تنبيهان

الأول: قال ابن عاشور: لا شك أن المنقولات لا تطلق إلا بعد مناسبة بين المنقول إليه والمنقول منه، **إما بوضوح** لكون المنقول إليه جزئيا من المنقول منه كالصلاة في لسان

(١٤١٩) شرح التنقيح ١/٢٥ - ٢٦

(١٤٢٠) شرح التنقيح ٢/١٥٤

(١٤٢١) موجز البلاغة (ص ٣٥)

(١٤٢٢) التوضيح شرح التنقيح مع التلويح للسعد ١/١٣٥

الشرع، وهو غالب المنقولات[١٤٢٣]، **وإما بخفاء** كإطلاق الجوهر على الذات عند الفلاسفة، لأنها لنفاستها وقيام الأعراض بها أشبهت الجواهر[١٤٢٤].

وقال أيضا: الاصطلاح وإن كان لا مشاحَّةَ فيه إلا أن مناسبة الاسم للمسمى مما يجدُر بالمصطلِحين اعتبارُه[١٤٢٥].

قلت: ولعله لخفاء المناسبة في بعض المنقولات ذهب من ذهب إلى عدم اشتراط المناسبة للنقل.

التنبيه الثاني: قال الطيبي في « التبيان » : اعلم أن **كثرة الاستعمال أعم من النقل،** والنقل أخص، فيلزم من النقل كثرة الاستعمال من غير عكس، فإن لفظ الأسد مثلا كثُر استعمالُه في الرجل الشجاع، ولم يُنقَل إليه، فحكمُه حكمُ المجاز[١٤٢٦].

وقال القرافي في « الفروق » : مجرد الاستعمال من غير تكرر لا يكفي في النقل، بل لا بد من تكرر الاستعمال إلى غايةٍ يصير المنقول إليه يُفهم بغير قرينة، ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره، وهذا هو **المجاز الراجح،** فقد يتكرر اللفظ في مجازه ولا يكون منقولا ولا مجازا راجحا ألبتة، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، والبحر في العالم أو السخي، والضحى والشمس والقمر والغزال في جميل الوجه، وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكرارا كثيرا، ومع ذلك التكرار الذي لا يُحصَى عددُه لم يَقُلْ أحدٌ: إنَّ هذه الألفاظ صارت منقولة، بل لا تحمل عند الإطلاق إلا على الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على أنها أريد بها هذه المجازات، ولا بد في كل مجاز منها من النية والقصد إلى استعمال اللفظ فيه، فعَلِمنا حينئذ أن النقل لا بد أن يكون بتكرر الاستعمال فيه إلى حد يصير المتبادر منه إلى الذهن والفهمِ هو المجاز الراجح المنقول إليه دون الحقيقة اللغوية، **فهذا ضابط في النقل لا بد منه**[١٤٢٧].

ويؤخذ مما تقدم أن المنقول هو الحقيقة العرفية وهو المجاز الراجح والمشهور، فالمعنى واحد وتعددُ اللفظ لتعدد الاعتبارات.

(١٤٢٣) وقال: ليس النقل إلا تحجير الإطلاق في عرف خاص على بعض ما وضع له اهـ . حاشية التنقيح ٢٦/١

(١٤٢٤) حاشية التنقيح ٢٥/١

(١٤٢٥) السابقة ٢٢٩/٢

(١٤٢٦) التوضيح في شرح التنقيح لحلولو ٧٢/١

(١٤٢٧) الفروق ١٢٦/١

الأصل عدم النقل

قال ابن عاشور: الأصل عدم النقل إلا لدليل[١٤٢٨].

فما تبادر إلى الذهن الأصل فيه أنه حقيقة لغوية حتى يدل دليل على النقل.

قال العطار: في الصفي الهندي أن المجاز الراجح نادر، والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة[١٤٢٩].

وقال الإسنوي: **النقل خلاف الأصل**، على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقلَ من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدمَ النقل، فالأصل عدمُ النقل لوجهين:

أحدهما: أن الأصل بقاءُ ما كان على ما كان - كما سيأتي في القياس - ، والنقل فيه انتقالٌ عما كان، فيكون خلافَ الأصل.

الثاني: أن النقل يتوقف على الأول، أي: الوضع اللغوي، وعلى نسخه، ثم الوضع الثاني، وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد، وهو الوضع الأول، وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوحٌ بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد، لأن طُرُقَ عدمِه أكثر[١٤٣٠].

ومِن إعمال هذا الأصل والاستناد إليه ما صنعه الإسنوي في بحث مفهوم الشرط، حيث ذكر خلافا في دلالة حرف "إن" على عدم المشروط عند عدم الشرط، قال: والصحيح عند المصنف - يعني القاضي البيضاوي - أنها تدل عليه، وهو الصحيح عند الإمام وأتباعه، وهو مقتضى اختيارِ ابنِ الحاجب، قال: ودليله أن النحاة قد نصوا على أنها للشرط، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط، وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو منفي بالأصل، واختاره الآمدي، قال: واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها: أن تسمية "إن" حرفَ شرطٍ إنما هو اصطلاحٌ للنحاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما، وليس ذلك مدلولا لغويا، فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، فقال الإسنوي: وجوابه: أنا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك، إذ لو لم تكن لكانت منقولةً عن مدلولها، والأصل عدم النقل، قال: **وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث**[١٤٣١].

(١٤٢٨) التحرير والتنوير ٢٣٥/١

(١٤٢٩) حاشية العطار على شرح المحلي ٤٢٢/١

(١٤٣٠) نهاية السول ٢٩٥/١

(١٤٣١) نهاية السول ٣٦٨/١ – ٣٦٩

وقد قال القرافي في بعض المباحث: ولأنه المتبادر للفهم عرفا، فوجب أن يكون لغةً كذلك، لأن الأصل عدمُ النقل والتغيير[١٤٣٢].

وقال أيضا في موضع آخر: وإذا كان قبيحا عرفا قبُحَ لغة، لأن الأصل عدمُ النقل والتغيير.

فقال ابن عاشور في الحاشية: (قوله وإذا كان قبيحا عرفا قبح لغة الخ) بحكم الاستصحاب المقلوب، وهو الاستدلال على ثبوت حكمٍ في الماضي بثبوته في الحال، إذ لا يُعرَف مُوجِبٌ للتغيير عن الأصل، والأصلُ عدمُه[١٤٣٣].

٣ - **المرتجل:** وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لغير علاقة بينه وبين الموضوع له.

قال السعد: وهو من قسم الحقيقة، لأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقةٍ وضعٌ جديد، فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له، فيكون حقيقة، وإنما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا إلى الوضع الأول، فإنه أولى بالاعتبار[١٤٣٤].

وقال التهانوي: المرتجل - بفتح الجيم - : اسم مفعول من الارتجال، هو عند أهل العربية والميزان: لفظ نقل من معناه الموضوع له إلى معنى آخر لا لمناسبة بينهما، كجعفر عَلَما بعد وضعه للنهر، على ما هو مذهب الجمهور، فإنهم قالوا: الأعلام تنقسم إلى منقول ومرتجل[١٤٣٥]، وخالفهم سيبويه، وقال: الأعلام كلها منقولة.

فاللفظ بمنزلة الجنس، وقيد النقل احتراز عن المشترك، وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز.

(١٤٣٢) شرح التنقيح ٢٧٤/١

(١٤٣٣) شرح التنقيح مع حاشية ابن عاشور ٨/٢

(١٤٣٤) التلويح ١٣٠/١

(١٤٣٥) قال في جامع الدروس العربية (ص ١١١ - ١١٢) : العلم المرتجل: ما لم يسبق له استعمال قبل العلمية في غيرها بل استعمل من أول الأمر علما كسعاد وعمر. والعلم المنقول (وهو الغالب في الأعلام) ما نقل عن شيء سبق استعماله فيه قبل العلمية. وهو إما منقول عن مصدر كفضل، وإما عن اسم جنس كأسد، وإما عن صفة كحارث ومسعود وسعيد، وإما عن فعل كشمر وأبان ويشكر ويحيى واجذم وقم، وإما عن جملة كجاد الحق، وتأبط شرا اهـ.

فالمرتجل قسم من الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضعٌ جديد، فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له، فيكون حقيقة(١٤٣٦).

هذا وللمرتجل اصطلاح آخر، قال القرافي في « التنقيح » : المرتجل هو: اللفظ الموضوع لمعنًى لم يُسبَق بوضعٍ آخر.

ثم قال في شرحه: المرتجل مشتق من الرجل، ومنه أنشد ارتجالا أي: أنشد من غير رَوِية وفكرة، لأن شأن الواقف على رِجْلٍ يشتغل بسقوطه عن فكرته، فشبه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكر، هذا هو اصطلاح الأدباء، ذكره صاحب المفصل وغيره، فجعفر في النهر الصغير مرتجل، وفي الشخص عَلَما ليس بمرتجل لتقدم وضعه للنهر الصغير، وكذلك زيد مرتجل بالنسبة إلى المصدر الذي نقول فيه زاد يزيد زيدا، وغير مرتجل بالنسبة لجعله علما على شخص معين.

وقال الإمام فخر الدين: هو المنقول عن مسماه لغير علاقة، ولم أر أحدا غيرَه قاله، فيكون باطلا، لأنه مفسِّر لاصطلاح الناس، فإذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره، فعلى رأيه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مرتجلين، لأنهما نقلا لا لعلاقة(١٤٣٧).

وقد ذكر حلولو أن ما عَرَّف به القرافيُّ المرتجلَ: هو المتعارف في الاصطلاح. قال: وقال الإمام: المرتجل هو: المنقول عن مسماه لا لعلاقة، واعترضه الفهري بأنه خلافُ اصطلاحِ النحاة(١٤٣٨).

تنبيه: قال صاحب المراقي:

منها التي للشرع عزوُها عُقِل ... مرتجل منها ومنها منتقل

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: كون الشرعية منها مرتجل ذَكَره المؤلف هنا تبعا لحلولو ناقلا عن الرهوني، والظاهر أنه غير صحيح، وأن الحقيقة الشرعية ليس فيها مرتجل البتة كما صرح به الشَّرْمساحي في شرح ابن الجلاب، وهو الحق خلافا لما ذكره المؤلف، والاستقراءُ التام دليل على ذلك(١٤٣٩).

(١٤٣٦) كشاف اصطلاحات الفنون ١٥٠٩/٢

(١٤٣٧) شرح التنقيح ٣٤/١

(١٤٣٨) التوضيح في شرح التنقيح ١١١/١

(١٤٣٩) نثر الورود ١٤٤/١ - ١٤٥ ، وانظر نشر البنود ١٢٧/١ - ١٢٨

٤ - **الاشتراك:** وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد معناه الحقيقي[١٤٤٠].

وقيل فيه أيضا: هو وضع اللفظ لمعنًى كثير بوضعٍ كثير[١٤٤١]، ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة، فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط[١٤٤٢].

فلا بد فيه من شرطين: تعدد الوضع وتعدد المعنى بأن يوضع اللفظ مرتين فأكثَرَ لمعنيين فأكثر[١٤٤٣].

كما في لفظ "عين"، فإنه يطلق على الجارية وعلى الذهب وعلى ذات الشيء وعلى خيار الشيء وعلى الشمس وعلى حرف الهجاء المخصوص وعلى غير ذلك، كما يُعلَم بالوقوف على القاموس وغيره[١٤٤٤].

وعلى هذا فالمشترك هو: اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين فأكثر وضعا أوَّليا.

فخرج بقولنا (لمعنيين فأكثر) المتواطئة والمشككة، فإنها لمعنى واحد، فاللفظ فيها موضوع للقدر المشترك.

وبقولنا (وضعا أوَّليا) المجازُ[١٤٤٥]، إذ المعنى المجازي قد وضع له اللفظ وضعا ثانيا وضَعه المتكلم ونصَب عليه قرينة[١٤٤٦]، كما سلف لابن عاشور.

قال الإسنوي: شرط المشترك أن يكون حقيقةً في معنييه بلا خلاف[١٤٤٧].

والمشترك مأخوذ من الشركة، شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء[١٤٤٨].

الأصل عدم الاشتراك

وقد قرر الأصوليون أن **الاشتراك خلافُ الأصل**، ومعنى ذلك أن اللفظ متى تردد بين احتمال الاشتراك والانفراد بالمعنى، كان الغالب على الظن هو الانفراد، واحتمالُ الاشتراك

(١٤٤٠) نشر البنود ١٢٤/١ ، ونثر الورود ١٣٩/١

(١٤٤١) التعريفات (ص ٢٧٤)

(١٤٤٢) التلويح للسعد ٥٧/١

(١٤٤٣) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢٨٣/١

(١٤٤٤) انظر الباجوري (ص ٥٧)

(١٤٤٥) التوضيح شرح التنقيح ٩٩/١

(١٤٤٦) حاشية التنقيح ١١/١

(١٤٤٧) نهاية السول ٢٦٠/١

(١٤٤٨) شرح التنقيح للقرافي ٣٢/١

مرجوح، أي: أن عدم الاشتراك هو الأرجح، فإذا ورد لفظٌ في القرآن أو السنة يَحتمِل الاشتراكَ وعدمَه، رجَّحْنا عدمَ الاشتراك[١٤٤٩].

قال المقري: **الأصل الانفرادُ لا الاشتراك**[١٤٥٠].

وقال السيوطي: لا خلاف أن الاشتراك على خلاف الأصل[١٤٥١].

وقال الشوكاني: أكثر الألفاظ ليس لها إلا معنى واحد[١٤٥٢].

تنبيه: تقدم أنه لا بد للمشترك من شرطين: تعدد المعنى وتعدد الوضع بأن يوضع اللفظ مرتين فأكثر لمعنيين فأكثر[١٤٥٣]، وقولُ الإسنوي: شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف[١٤٥٤].

قال ابن عاشور: وليس هو - يعني الاشتراك - عبارة عن وضع الواضعِ اللفظَ لمعنًى ثم وضعِه لمعنًى آخرَ، لأن ذلك يُنافي الغرضَ من وضع اللغة الذي هو تمايُزُ الأشياء لقصد التفاهم، واحتمالُ النسيان لا يُذكر هنا، لأن كِلا اللفظين مستعمَلٌ، ولكن الاشتراك يَعرِض للغة بثلاثة أسباب:

أولها: تعددُ لغاتِ قبائلِ العرب بعد تفرقهم في أطراف الجزيرة إثرَ سَيل العَرِم، فلما وقع التعارف بينهم من بعدُ نَقلت كلُّ قبيلة لغتَها للأخرى، ويُلحَق بهذا المُعرَّب.

ثانيها: شهرة المجاز، ومنه استعمال الحرف في معنى حرف آخر.

ثالثها: التلطف للتفاؤل ونحوِه، كقولهم: الجون للأبيض والأسود، وللأعمى بصير، وللملدوغ سليم.

والظاهر أن من أنكره غفل عن هذا، فيوشك أن يكون الخلاف لفظيا، فالاشتراك يَعرِض بعد الاستعمال لا من أصل الوضع[١٤٥٥].

(١٤٤٩) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢٨٥/١

(١٤٥٠) عمل من طب لمن حب (ص ١٤٢)

قال الفتوحي في شرح مختصر التحرير ٢٩٥/١ : إذا دار اللفظ بين أن يكون مشتركا أو مفردا فإنه يحمل على إفراده اهـ.

(١٤٥١) المزهر ٢٩٣/١

(١٤٥٢) إرشاد الفحول ٢٢/٢

(١٤٥٣) أصول الفقه الإسلامي ٢٨٣/١

(١٤٥٤) نهاية السول ٢٦٠/١

(١٤٥٥) حاشية التوضيح والتصحيح ١٢٩/١ - ١٣٠

وقد قال ابن خلدون: ألَّف بعض المتأخرين في الألفاظ المشتركة وتكفَّل بحصرها وإن لم تبلغ إلى النهاية في ذلك فهو مستوعب للأكثر[(١٤٥٦)].

المشترك اللفظي والمعنوي

وما قدمناه من تعريف الاشتراك إنما هو للفظيِّ منه، ولكونه في اللفظ دون المعنى نُسِب إلى اللفظ، وأما الاشتراك المعنوي فهو: أن يتحد اللفظ والوضع والمعنى وتتعددَ الأفراد المشتركة في ذلك المعنى، كلفظ الأسد بالنسبة لأفراده، ولكون هذا الاشتراكِ في المعنى الموضوعِ له اللفظُ بوضعٍ واحد نُسِب إليه[(١٤٥٧)].

المشترك المعنوي هو الكلي

قال الملوي: ولذلك يقسمون الشركة إلى الاشتراك اللفظي والمعنوي، ويريدون بالأول المشترك، وبالثاني الكلي[(١٤٥٨)]، ولهذا قال الأخضري:

فَمُفْهِمُ اشْتِرَاكٍ الكُلِّيُّ ... كَأَسَدٍ وَعَكْسُهُ الجُزْئِيُّ

يعني بالاشتراكِ المعنويَّ.

تنبيه: قال ابن عابدين: قد اشتهر أن صاحب « القاموس » يذكر المعاني العرفية مع المعاني اللغوية، وذلك مما عيب به عليه، فلا يدل ذكره لذلك أنه معنى لغوي[(١٤٥٩)].

وقد ذكر ابن عاشور أن أقواما قد أكثروا المشترك والمعاني وأفسدوا المجاز وغيره، قال: والفيروزبادي هو الذي سجل هذا التشتيت في قاموسه حيث يَخلِط المعاني ويُدخل غيرَ العربي[(١٤٦٠)].

كما ذكر ابن عاشور أن من أسباب ضمور اللغة إخلال القواميس اللغوية والغفلة عن التفقه فيها، قال: حتى إنهم ليُكْثِرون المعانيَ للفظ الواحد، على أن أكثرَها مجازٌ وتوسعٌ في الاستعمال، ولقد تنبه الزمخشري إلى هذا فوضع لتداركه كتابَه « أساس البلاغة » ، وسبقه إلى نحوٍ من ذلك الثعالبي في مقدمة « فقه اللغة » [(١٤٦١)].

(١٤٥٦) مقدمة ابن خلدون (ص ٧٥٨ - ٧٥٩)

(١٤٥٧) انظر الباجوري (ص ٤٩) ، والصبان (ص ٦٣)

(١٤٥٨) الملوي (ص ٦٣)

(١٤٥٩) حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار ٢٦١/٤

(١٤٦٠) أليس الصبح بقريب (ص ١٨٥ - ١٨٦)

(١٤٦١) السابق (ص ١٨٧)

الرابعة: النسبة بين لفظ وآخر:

وهي قسمان:

١ - **الترادف:** وهو التتابع والتوارد في الاستعمال على المعنى الواحد: بأن **يتعدد اللفظ ويتحد المعنى،** كما في إنسان وبشر، فإنهما متتابعان ومتواردان على معنى واحد، وهو الحيوان الناطق[١٤٦٢].

والمترادف على هذا هو: اللفظ المتعدد لمعنى واحد[١٤٦٣].

وقال الجرجاني: المترادف: ما كان معناه واحدًا وأسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترك[١٤٦٤].

والترادف مأخوذ من الرديف، وهو ركوب اثنين دابة واحدة[١٤٦٥]، كأنَّ المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه[١٤٦٦].

قال السيوطي في « المزهر » : قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظ المترادفة سببان:

أحدهما: أن يكون من واضعين، وهو الأكثر، بأن تضع إحدى القبيلتين أحدَ الاسمين والأخرى الاسمَ الآخر للمسمى الواحد من غير أن تَشعُر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية.

والثاني: أن يكون من واضع واحد، وهو الأقل.

وله فوائد:

منها: أن تكثر الوسائل - أي الطرق - إلى الإخبار عما في النفس، فإنه ربما نَسي أحدَ اللفظين أو عَسُر عليه النطق به، وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف ألثَغ، فلم

(١٤٦٢) الباجوري (ص ٥٧)

(١٤٦٣) التوضيح لحلولو ١٠٥/١

(١٤٦٤) التعريفات (ص ٢٥٣)

(١٤٦٥) نهاية السول ٢٠٦/١

(١٤٦٦) التعريفات (ص ٢٥٣)

يُحفَظ عنه أنه نطق بحرف الراء[١٤٦٧]، ولولا المترادفات تُعِينه على قصده لما قَدَر على ذلك.

ومنها: التوسع في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر السجعُ والقافية والتجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفِه مع ذلك اللفظ.

الثانية: ذهب بعض الناس إلى أن الترادف على خلاف الأصل، والأصل هو التباين، وبه جزم البيضاوي في منهاجه.

الثالثة: قال الإمام: قد يكون أحد المترادفين أجلى من الآخر، فيكون شرحا للآخر الخفي، وقد ينعكس الحال بالنسبة إلى قوم دون آخرين.

قال: وزعم كثير من المتكلمين أن التحديدات كلَّها كذلك لأنها تبديل اللفظ الخفي بلفظ أجلى منه.

قال: ولعل ذلك يصح في البسائط دون المركبات.

الرابعة: قال ألكيا في تعليقه في الأصول: الألفاظ التي بمعنى واحد تنقسم إلى ألفاظ متواردة وألفاظ مترادفة، فالمتواردة كما تسمى الخمر عقارا وصهباء وقهوة والسبع أسدا وليثا وضرغاما، والمترادفة هي التي يقام لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد كما يقال: أصلح الفاسد ولم الشعث ورتق الفتق وشعب الصدع. انتهى. وهذا تقسيم غريب.

الخامسة: مِمَّن أَلَّف في المترادف العلامة مجد الدين الفيروزأبادي صاحب القاموس، ألف فيه كتابا سماه الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف.

وأرفد خلق من الأئمة كتبا في أسماء أشياء مخصوصة، فألف ابن خالويه كتابا في أسماء الأسد وكتابا في أسماء الحية.

ثم ذكر السيوطي أمثلة من ذلك[١٤٦٨].

(١٤٦٧) قال في « نثر الورود » : وقد يكون أحدُ الرديفين أسهلَ على الألثغ الذي لا ينطق ببعض الحروف من الآخر، فالذي يتعذر عليه النطق بالراء يعدل عن لفظ البر مثلا إلى لفظ القمح اهـ . نثر الورود لمحمد الأمين الشنقيطي ١٣٤/١

(١٤٦٨) المزهر ٣١٩/١ - ٣٢٠

٢ – **التباين:** وهو **أن يتعدد اللفظ ويتعدد المعنى**، كالسواد والبياض، وتسمى بالألفاظ المتباينة لأن كلَّ واحد منها مُبايِنٌ للآخر، أي: مخالف له في معناه.

ثم إن الألفاظ المتباينة:

١ - قد تكون معانيها متفاصلة، أي: لا تجتمع، كما مثلناه، وكالإنسان والفرس.

٢ - وقد تكون متواصلة، أي: يمكن اجتماعها:

إما بأن يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها، كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالّة أم لا، والصارم مدلوله: الشديد القطع، فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع.

وإما بأن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة، كالناطق والفصيح، فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحا وقد لا يكون، فالفصيح صفة للناطق، وإذا قلت: زيد متكلم فصيح، فقد اجتمعت الثلاثة.

وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءا من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان[١٤٦٩].

تنبيه: قال الصبان: ما قد يقع من الحكم بالتباين بين الألفاظ فهو بالنظر إلى معانيها لا إليها نفسِها[١٤٧٠].

ولذلك قال القرافي: متى اختلف المفهومان بين المسمَّيَين فاللفظان متباينان وإن كانا في الخارج متحدين، كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل، وقد يكونان متعددين في الخارج كالإنسان والفرس[١٤٧١].

ثم إنَّ الألفاظ المنفردة والمتباينة والمترادفة المتحدة المعنى نصوصٌ، لأن كلا منها **يدل على معنى لا يحتمل غيره**، وهذا هو معنى **النص**[١٤٧٢]، وسمي بذلك لأن النص في اللغة - على ما حكاه الجوهري وغيره – هو: بلوغ الشيء منتهاه وغايته، وهذه الألفاظ كذلك، لأنها في الدرجةِ: الغايةُ والمرتبةُ النهائية من وجوه الدلالة[١٤٧٣].

(١٤٦٩) نهاية السول ٢٠٥/١ - ٢٠٦

(١٤٧٠) الصبان (ص ٧٣) ، ومثله في الباجوري (ص ٥٥)

(١٤٧١) شرح التنقيح ٣٤/١

(١٤٧٢) قال حلولو: النص لغة: وصول الشيء إلى غايته، وقيل: يعني الظهور. وفيه اصطلاحات أحدها وهو الجاري على المعنى الأول من اللغة وعليه الأكثر أنه: ما أفاد معنى لا يحتمل غيره اهـ. التوضيح ١١٥/١

(١٤٧٣) نهاية السول ٢٠٤/١ - ٢٠٨

ومثال النص أسماءُ الأعداد[١٤٧٤]، وأعلامُ البلدان، وأعلام الأجناس التي لم تُشتَهر بوصف يُشَبَّه بها فيه مثل أرض ونمل وشجر، لأن جميع ذلك لا يحتمل المجاز[١٤٧٥].

واحتُرِز بـ (المتحدة المعنى) عن القرء والعين والجون، فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص، لأن كل لفظ منها مشترَك بين معان، وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضا كلفظ العين والذهب.

وأما ما كان منها داخلا في كون اللفظ واحدا والمعنى متعددا – وهو: المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول - فإنها تنقسم إلى **مجمل**، و**ظاهر**، و**مؤول**.

وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالته على تلك المعاني بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذا من الجَمْل - بفتح الجيم وإسكان الميم - وهو الاختلاط كما حكاه القرافي، فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره، وإن كانت دلالته على بعض المعاني أرجحَ من بعض، سمي بالنسبة إلى الراجح ظاهرا وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به[١٤٧٦].

فهذه ثلاثة اصطلاحات: المجمل، والظاهر، والمؤول، ترمز إلى ثلاث حقائق، فليقع تحديدها.

المجمل

المجمل لغة: المجموع، وجملة الشيء: مجموعه، وجملت الشيء: جمعته وخلطته[١٤٧٧].

قال في « شرح مختصر الروضة » : والمجمل في اصطلاح الأصوليين: " هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعدا على السواء " ، أي: لا رجحان له في أحدهما دون الآخر.

(١٤٧٤) قال ابن عاشور في حاشية التنقيح ٤٠/١ - ٤١ : وتمثيله بأسماء الأعداد بناء على المختار من عدم احتمالها للمجاز، وعليه بحث شهير للمصنف في الفروق ومن بعده حذاق المتأخرين، وفيه بحث الشيخ الجد رحمه الله المشهور من استعمالها في الكثرة نحو ذرعها سبعون ذراعا، والتحقيق في الجواب ما استنبطه الشيخ الجد مما أشار له صاحب الكشاف من كون الاستعمال في الكثرة على طريق التمثيل ولفظه حقيقة. هذا والمصنف مثل للنص المفرد لأن البحث في أسماء الألفاظ مع أنه يوصف به المركب أيضا، وهو كل مركب كانت مفرداته نصوصا ولم يحتمل مجازا عقليا ولا قصرا إضافيا ولا تخريجا على خلاف مقتضى الظاهر، ومثله الباجي بقوله تعالى: ولا تقربوا، وفي المثال نظر لأن النهي ظاهر في التحريم لا نص فيه اهـ .

(١٤٧٥) حاشية التنقيح ٤٠/١

(١٤٧٦) انظر نهاية السول ٢٠٨/١ - ٢٠٩

(١٤٧٧) التوضيح لحلولو ١١٩/١

فقولنا: اللفظ المتردد، احتراز من النص، فإنه لا تردُّدَ فيه، إذ لا يحتمل إلا معنى واحدا.

وقولنا: " على السواء " احتراز من الظاهر، فإنه متردد بين محتملين، لكن لا على السواء، بل هو في أحدهما أظهر، وكالحقيقة التي لها مجاز، فإنه في الحقيقة أظهر، والمجمل في الألفاظ كالشك في الإدراك، لأن الشك: هو احتمال أمرين على السواء[١٤٧٨].

قال القرافي: المجمل مأخوذ من الجَمْل وهو الخلط، ومنه قوله عليه السلام: « لعن الله اليهود حُرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها » أي: خلطوها بالسبك، ومنه العلم الإجمالي إذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم، واللفظ المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد فسمي مجملا[١٤٧٩].

وقد قال ابن السبكي في « جمع الجوامع » : المجمل: ما لم تتضح دلالته[١٤٨٠].

وهو اختيار ابن عاشور فقد قال: الأولى أن نعرف المجمل بأنه: ما لم تتضح دلالته على المراد منه[١٤٨١].

المبيَّن

والمبيَّن في مقابلة المجمل[١٤٨٢].

قال القرافي في التنقيح وشرحه: المبيَّن ما أفاد معناه إما بسبب الوضع أو بضميمةِ بيانٍ إليه.

فإذا قال: له عندي عشرة، قلنا: هذا اللفظ مبيَّن بالوضع، أي: بيَّنه الواضع والمستعمِل، فإن كان اللفظ أولًا مجملا نحو: القرء، ثم بينه بعد ذلك، قلنا: صار مبيَّنا، فصدق المبيَّنُ على القسمين، وكذلك المفسَّر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللغة[١٤٨٣].

وقال الإسنوي: المبيَّن بفتح الياء: اسم مفعول من قولك: بيّنت الشيء تبيينا أي: وضحته توضيحا، وهو - أي المبين - يطلق على شيئين:

(١٤٧٨) شرح مختصر الروضة ٦٤٨/٢ - ٦٤٩

(١٤٧٩) شرح التنقيح ٤١/١

(١٤٨٠) شرح جمع الجوامع للمحلي مع العطار ٩٣/٢ ، وشرح الكوكب الساطع للسيوطي ٥٥٩/١

(١٤٨١) حاشية التنقيح ٤٧/٢

(١٤٨٢) مذكرة أصول الفقه (ص ٢٨٧)

(١٤٨٣) شرح التنقيح ٤٢/١

أحدهما: الواضح بنفسه، وهو ما يكون كافيا في إفادة معناه.

القسم الثاني: الواضح بغيره، وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه، وذلك الغير، وهو الدليل الذي حصل به الإيضاح، يسمى مبيِّنا بكسر الياء.

قال: واعلم أن إطلاق لفظ المبيَّن بفتح الياء على الواضحِ بنفسه، لم يذكره الإمامُ ولا صاحب الحاصل، وهو وإن كان غيرَ متبادِر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى، أما معنى فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل، وأما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه: والتبيين: الإيضاح، والتبيين أيضا الوضوح، وفي المثل: "قد بَيَّن الصبح لذي عينين" أي: تبين، هذا لفظه، فأطلق التبيين على الوضوح، وهو مصدر وضح لا أوضح، تقول: وضح الشيء وضوحا فهو واضح، فيكون اسم المفعول منه وهو المبيَّن يطلق أيضا على ما قد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره[١٤٨٤].

على أن حلولو قال في « شرح التنقيح » : إطلاقُ المبيَّن بالفتح على ما كان مجملا بالوضع ثم بُيِّن، وأما إطلاقه على ما هو واضح الدلالة بالوضع ففيه نظر.

قال: والمبيِّن بكسر الياء هو الدليل على معنى المجمل الموضِّح له، ويطلق على الفاعل.

وأما البيان فيطلق على فعل المبيِّن، وعلى التبيين الذي هو التعريف والإعلامُ بما ليس بمعروف، ويطلق على ما حصل به التبيين، وهو الدليل، وعلى متعلَّق التبيين ومحلِّه، وهو المدلول.

قال الفهري: ولأجل النظر إلى هذه المعاني اختلف العلماء في حد البيان، والأقرب في حده أنه: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي[١٤٨٥]، أي الاتضاح: قال المحلي: فالإتيان بالظاهر من غير سبقِ إشكالٍ لا يسمى بيانا، قال العطار: أي بالمعنى الاصطلاحي فلا ينافي أنه يسمى بيانا بالمعنى اللغوي، وكلامُنا في الاصطلاحيات، فلا يرِد أن يقال: التعريف غير جامع[١٤٨٦].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: أكثر الأصوليين على أن البيان في الاصطلاح الأصولي هو: تصيير المشكل واضحا[١٤٨٧].

(١٤٨٤) نهاية السول ٥٦٣/١ - ٥٦٤

(١٤٨٥) التوضيح شرح التنقيح لحلولو ١٢٢/١ - ١٢٣

(١٤٨٦) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع ١٠٠/٢

(١٤٨٧) مذكرة أصول الفقه (ص ٢٨٧)

وقال في « نثر الورود » : وعلى هذا التعريف فبين المجمل والمبيَّن واسطة، وهي ما لا إشكال فيه أصلا نحو: (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا) فليس بمجمل، ولا مبين لأنه لم يدخل الإشكال حتى يخرج إلى حال الظهور(١٤٨٨).

وفي « نشر البنود » : فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بيانا اصطلاحا وإن كان يسماه لغة، فهذا الظاهر: لا مجمل ولا مبين، فثبتت الواسطة بينهما، وهو التحقيق، قال في الآيات البينات: ولا إشكال في إثبات الواسطة، فإنها أمر اصطلاحي لا مشاحة فيه(١٤٨٩).

وقد اختار ابن عاشور تعريفَ صدر الشريعة للبيان بأنه: **إظهار المراد**(١٤٩٠).

قلت: وهذا التعريف مناسب جدا للقاعدة التي يذكرها أئمة الأصول، وهي أن كل بيان للمجمل يُعَدُّ مرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه.

قال القرافي في « شرح التنقيح » : **القاعدة**: أن كل بيان لمجمل يعد مرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه، والله تعالى قال: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) ولم يبيّن صفتَها، فبيَّنَها عليه الصلاة والسلام بفعله لبيت المقدس، وكان ذلك مرادا بالآية، كما أنا نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: « فيما سقت السماء العشر » بيانٌ لقوله تعالى: (وَآتُوا الزَّكَاةَ) وهو مرادٌ منها(١٤٩١).

وقال الإسنوي في « شرح المنهاج » : القاعدة: أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه وإلا لم يكن بيانا لمدلوله، فيكون توجُّهُ النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس مرادًا من قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) لكونه بيانا له، **فيكون ثابتا بالكتاب**(١٤٩٢).

قلت: فكلُّ بيانٍ ثبت بالسنة فبالكتاب ثبت.

وقال الشاطبي في « الموافقات » : إن ذلك **المعبَّر في السنة هو المراد في الكتاب**، فكأنَّ السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ، فإذا حصل بيانُ قولِه تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) بأن

(١٤٨٨) نثر الورود ٣٣٥/١

(١٤٨٩) نشر البنود ٢٧٧/١

(١٤٩٠) حاشية التنقيح ٤٧/٢

(١٤٩١) شرح تنقيح الفصول ٨٣/٢ - ٨٤

(١٤٩٢) نهاية السول ٦٠٤/١ - ٦٠٥

القطع من الكوع، وأن المسروق نصابٌ فأكثرُ من حِرْزِ مثلِه، **فذلك هو المعنى المراد من الآية**، قال: **وهكذا سائر ما بيَّنَتْه السنة من كتاب الله تعالى**[(١٤٩٣)].

وقال أيضا: وذلك أن السنة كما تبين، توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومِها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن **بيان السنة هو مرادُ الله تعالى** من تلك الصيغ[(١٤٩٤)].

وهذه القاعدة نافعة جدا في قطع دابر كل زنديق طاعنٍ في السنة مستغنٍ عنها بالقرآن، وقد قال إمام أهل الحديث والسنة أحمد بن حنبل رحمه الله: من كذَّب بالرواية فهو زنديق[(١٤٩٥)].

قال ابن حزم: جاء النص ثم لم يَختلِف فيه مسلمان في أن ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ففرض اتباعه، وأنه **تفسيرٌ لمراد الله تعالى في القرآن، وبيانٌ لمجمله**[(١٤٩٦)].

وقد قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)

قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه وتبين المرادَ منه[(١٤٩٧)].

فحفظ السنة من حفظ القرآن، لأنها بيانُه.

قال الإمام الشافعي: وقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينِه نصُّ كتاب، وكلُّ ما سن فقد ألزَمَنا الله اتباعَه، وجعل في اتباعه طاعتَه، وفي العنود عن اتباعها معصيتَه التي لم يعذر بها خلقا، ولم يجعل له مِن ترك اتباع سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم مخرجا، وما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ليس لله فيه حكمٌ، فبحكم الله سَنَّه، وكذلك أخبرنا الله تعالى في قوله: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [(١٤٩٨)].

(١٤٩٣) الموافقات ٣١١/٤ - ٣١٢

(١٤٩٤) الموافقات ٣٣٤/٤

(١٤٩٥) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٩٥/١

(١٤٩٦) الإحكام في أصول الأحكام ١٠٤/١

(١٤٩٧) الموافقات ٣٤٥/٤

(١٤٩٨) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٢٦٠/١

وقال ابن عبد البر: والله عز وجل يقول: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ، والله عز وجل يفترض في كتابه وعلى لسان رسوله ما شاء، وقد أمر الله بطاعة رسوله أمرا مطلقا، وأخبر أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وقال صلى الله عليه وسلم: أوتيت الكتاب ومثله معه، وقال عز وجل (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ) قالوا: القرآن والسنة[١٤٩٩].

وقال الأوزاعي: كان جبريل ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل بالقرآن[١٥٠٠].

قال الزركشي: وقد صرح الشافعي في « الرسالة » بأن السنة مُنزَّلة كالكتاب، قال الله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) [١٥٠١].

وقال ابن حزم: قال الله عز وجل: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) ، وقال تعالى: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) ، فصح أن كلَّ ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو وحيٌ من عند الله عز وجل[١٥٠٢].

وقال الحافظ العراقي: وصف السنة بالإنزال صحيحٌ، فقد كان الوحي ينزل بها كما ينزل بالقرآن كما في الحديث الصحيح في الرجل الذي أحرم لعمرة وهو متضمخ بخلوق، فنزل الوحي في ذلك بالسنة الثابتة من قوله: ما كنتَ صانعا في حجك فاصنعه في عمرتك. الحديث المشهور، وروينا في كتاب السنن لأبي داود من حديث المقدام بن معدي كرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ألا إني أوتيت القرآنَ ومثلَه معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه. الحديث، وقد قال الشافعي رضي الله عنه: السنة وحي يتلى[١٥٠٣].

وقد قال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)

قيل لابن المبارك: هذه الأحاديث الموضوعة، فقال: تعيش لها الجهابذة (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [١٥٠٤].

(١٤٩٩) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ١٥٦/٢

(١٥٠٠) الفقيه والمتفقه ٢٦٦/١

(١٥٠١) البحر المحيط ١٧٨/٢

(١٥٠٢) الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ١٢٥/٤

(١٥٠٣) طرح التثريب في شرح التقريب ١٥/١

(١٥٠٤) تدريب الراوي للسيوطي ٣٣٣/١

قال المعلمي اليمني: الذكر يتناول السنةَ بمعناه إن لم يتناولها بلفظه، بل يتناول العربيةَ وكلَّ ما يتوقف عليه معرفةُ الحق، فإنَّ المقصود من حفظ القرآن أن تبقى الحجةُ قائمةً والهدايةُ دائمةً إلى يوم القيامة، لأن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم خاتمُ الأنبياء، وشريعته خاتمة الشرائع، والله عز وجل إنما خلق الخلق لعبادته، فلا يقطع عنهم طريقَ معرفتها، وانقطاعُ ذلك في هذه الحياة الدنيا انقطاعٌ لعلة بقائِهم فيها(١٥٠٥).

قال ابن الوزير اليمني: الآثار النبوية هي ركن الإيمان، وأخت القرآن، وهي شعار الفقه والدثار، وعليها في أمور الإسلام المدار(١٥٠٦).

وقال الشوكاني: والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورةٌ دينية، ولا يُخالِف في ذلك إلا من لا حظَّ له في دين الإسلام(١٥٠٧).

وقال السيوطي: اعلموا - رحمكم الله - أن من أنكر كونَ حديثِ النبي صلى الله عليه وسلم قولا كان أو فعلا بشرطه المعروف في الأصول حجةً، كفَر وخرج عن دائرة الإسلام وحُشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فِرَق الكفرة. روى الإمام الشافعي رضي الله عنه يوما حديثا وقال: إنه صحيح، فقال له قائلٌ: أتقول به يا أبا عبد الله؟ فاضطرب وقال: يا هذا أرأيتني نصرانيا؟ أرأيتني خارجا من كنيسة؟ أرأيت في وسطي زنارا؟ أروي حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أقول به(١٥٠٨).

هل بقي مجملٌ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ؟

قال ابن عاشور: بقاء المجمل غيرَ مبيَّنٍ لا يصح، قال: مع أن كثيرا من العلماء ينكر وقوعَ المجمل أصلا في الكتاب والسنة(١٥٠٩).

قال إمام الحرمين في « البرهان » : المختار عندنا: أن **كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه**، فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال، وما لا يتعلق بأحكام التكليف فلا يبعُد استمرارُ الإجمال فيه واستئثار الله تعالى بسِرٍّ فيه، وليس في العقل ما يحيل ذلك، ولم يرد الشرع بما يناقضه(١٥١٠).

(١٥٠٥) التنكيل ١/٢٣٤

(١٥٠٦) الروض الباسم ١/١٨٢

(١٥٠٧) إرشاد الفحول ١/٩٧

(١٥٠٨) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة (ص ٥ - ٦)

(١٥٠٩) حاشية التنقيح ١/١٩٥

(١٥١٠) البرهان ١/٢٨٥

وقال الشاطبي في « الموافقات » : الإجمالُ إما متعلقٌ بما لا ينبني عليه تكليفٌ، وإما غيرُ واقعٍ في الشريعة. وبيانُ ذلك من أوجه:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) ، وقوله: (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ) ، وقوله: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) ، وقوله تعالى: (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) ، (هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ) ، وإنما كان هدى لأنه مبين، والمجمل لا يقع به بيان، وكل ما في هذا المعنى من الآيات. وفي الحديث: تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، وفيه: تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكتم بهما؛ كتاب الله، وسنتي.

ويصحح هذا المعنى قولُه تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) ، ويدل على أنهما بيانٌ لكل مشكل، وملجأ من كل معضل.

وفي الحديث: ما تركت شيئا مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئا مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه.

وهذا المعنى كثير، فإن كان في القرآن شيء مجمل؛ فقد بينته السنة؛ كبيانها للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذ قال: خذوا عني مناسككم، وما أشبه ذلك.

ثم بيَّن عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما لم يُنَصَّ عليه في القرآن، والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام.

فإذا ثبت هذا، فإن وجد في الشريعة مجمل، أو مبهم المعنى، أو ما لا يفهم؛ فلا يصح أن يكلَّف بمقتضاه لأنه تكليف بالمحال، وطلبُ ما لا يُنال، وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) . ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابها؛ بين أيضا أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه، فقد قال الله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) إلى قوله: (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ، والناس في المتشابه المراد ههنا على مذهبين: فمن قال: إن الراسخين يعلمونه؛ فليس بمتشابه عليهم وإن تشابه على غيرهم، كسائر المبينات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس، ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله: (إِلَّا اللَّهُ) ؛ فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق؛ فلا يتصور أن يكون ثَمَّ مجملٌ لا يُفهم معناه ثم يكلَّف به، وهكذا إذا قلنا: إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم؛

فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبها عليهم؛ حتى يتبين باجتهاد أو تقليد، وعند ذلك يرتفع تشابهه؛ فيصير كسائر المبينات.

قال: **الوجه الثاني**: أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهذا يستلزم كونَه بيِّنا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباهٌ وإجمال؛ لناقض أصلَ مقصودِ الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنعٌ من جهة رعي المصالح، تفضلا، أو انحتاما، أو عدم رعيها، إذ لا يُعقَل خطابٌ مقصود من غير تفهيم مقصود.

والثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا عند من يجوز تكليفَ المحال، وقد مر بيانُ امتناع تكليف المحال سمعا، فبقي الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته، وإذا ثبت ذلك، فمسألتنا من قبيل هذا المعنى[(١٥١١)]؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجملا غير مفسر، إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه، أو لا، فإن لم يقصد؛ فذلك ما أردنا، وإن قصد؛ رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة.

وعلى هذين الوجهين - أعني الثاني والثالث - إن جاء في القرآن مجمل؛ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي، وهو المطلوب[(١٥١٢)].

الظاهر

الظاهر لغة: الواضح[(١٥١٣)].

وأما في العرف فقد قال السيوطي: الظاهر: ما أفاد معنًى مع احتمالِ غيرِه احتمالا مرجوحا، كالأسد فإن دلالته على الحيوان أرجحُ من دلالته على الرجل الشجاع[(١٥١٤)].

وقال القرافي في « التنقيح » : هو: المتردد بين احتمالين فأكثَرَ هو في أحدهما أرجح[(١٥١٥)].

(١٥١١) قال عبد الله دراز: نقول: بل هي أشد؛ لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان، يعني مع حصول البيان بعد الوقت، أما هذا فلا بيان رأسا، لا في عهده - صلى الله عليه وسلم - ولا بعده اهـ.

(١٥١٢) الموافقات ١٣٥/٤ - ١٤٠

(١٥١٣) التوضيح شرح التنقيح لحلولو ١١٨/١ ، والحدود الأنيقة لزكريا الأنصاري (ص ٨٠)

(١٥١٤) شرح الكوكب الساطع ٢٠٤/١

(١٥١٥) شرح التنقيح ٤١/١

وقال حلولو في « شرح التنقيح » : ما دلَّ دلالةً ظنية، وهو معنى كلام المصنف[١٥١٦].

قلت: لأن **الظن** في العرف - كما تقدم - : إدراك الطرف الراجح[١٥١٧].

وهذا بخلاف النص، فهو: ما دل دلالة قطعية[١٥١٨]، قال الشوكاني: النص يدل على مدلوله دلالة قطعية[١٥١٩].

وقد قال ابن عبد البر: النص: ما لا يحتمله التأويل[١٥٢٠].

الكلام المفيدُ نصٌّ وظاهر ومجمل

قال ابن قدامة في « الروضة » : الكلام المفيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل[١٥٢١].

قال صاحب « المذكرة » : وبرهان الحصر في الثلاثة: أن الكلام إما أن يحتمل معنى واحدا فقط، فهو النص، نحو: (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ) ، وإن احتمل معنيين فأكثر، فلا بد أن يكون في أحدهما أظهرَ من الآخر أو لا، فان كان أظهرَ في أحدهما فهو الظاهر، ومقابلُه المحتمل المرجوح، كالأسد فإنه ظاهرٌ في الحيوان المفترس ومحتمل في الرجل الشجاع، وان كان لا رجحانَ له في أحد المعنيين أو المعاني فهو المجمل، كالعين والقرء، ونحوهما.

و**حكم النص**: أن لا يُعدَل عنه إلا بنسخ، و**حكم الظاهر**: أن لا يعدل عنه إلا بدليل على قصد المحتمل المرجوح، وذلك هو التأويل، و**حكم المجمل**: أن يتوقف عن العمل به إلا بدليل على تعيين المراد[١٥٢٢]، قال القرافي: اللفظ الصالح للمختلفات لا يثبُت به أحدُهما إلا بدليل منفصل[١٥٢٣].

(١٥١٦) التوضيح لحلولو ١/١١٨

(١٥١٧) حاشية الباجوري على السنوسية (ص ٤٦)

(١٥١٨) الحدود الأنيقة لزكريا الأنصاري (ص ٨٠)

(١٥١٩) إرشاد الفحول ١/٢٣

(١٥٢٠) جامع بيان العلم ٢/٨٩٦

(١٥٢١) روضة الناظر (ص ٢١٥)

(١٥٢٢) مذكرة أصول الفقه (ص ٢٧٥)

(١٥٢٣) شرح التنقيح ١/١٨٠

المؤول

قال القرافي في « تنقيح الفصول » : المؤول هو: الاحتمال الخفي مع الظاهر، مأخوذ من المآل، إما لأنه يؤول إلى الظهور بسبب الدليل العاضد، أو لأن العقل يؤول إلى فهمه بعد فهم الظاهر[١٥٢٤].

وقال زكريا الأنصاري: المؤول مشتق من التأويل[١٥٢٥].

والتأويل أصله من آل يؤول إذا رجع، ومآل الأمر مرجعه.

وهو عرفا: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح[١٥٢٦].

أي: حمل اللفظ الظاهر في معنًى على معنًى آخرَ مرجوحٍ[١٥٢٧].

وقال ابن قدامة في حده: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلبَ على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر[١٥٢٨].

وقال الطوفي في « مختصر الروضة » : هو: صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحا[١٥٢٩].

ومن لطيف تعريفاته ومختصرها تعريف ابن الوزير اليمني له بـ : **ترجيح المرجوح لدليل**[١٥٣٠].

قال صاحب « المذكرة » : ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: الجار أحق بصَقَبه، فإنه ظاهرٌ في ثبوت الشُّفْعة للجارِ مطلقًا، محتملا احتمالا مرجوحا أن يكون المرادُ به خصوصَ الشريك المقاسِم، إلا أن هذا الاحتمال المرجوح دل عليه الدليل، وهو قوله صلى الله عيه وسلم: فإذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة[١٥٣١].

(١٥٢٤) شرح تنقيح الفصول ٤٨/٢

(١٥٢٥) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة (ص ٨١)

(١٥٢٦) التوضيح لحلولو ١١٨/١

(١٥٢٧) نشر البنود ٢٦٩/١

(١٥٢٨) روضة الناظر (ص ٢١٧)

(١٥٢٩) شرح مختصر الروضة ٥٥٨/١

(١٥٣٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ١٤٢)

(١٥٣١) مذكرة أصول الفقه (ص ٢٧٥ - ٢٧٦)

قال التلمساني في « مفتاح الوصول » : اعلم أن تأويل الظاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور:

أحدها: كون اللفظ محتمِلا للمعنى الذي يُصرَف اللفظ إليه.

ثانيها: كون ذلك المعنى مقصودًا بدليل.

ثالثها: رجحانُ ذلك الدليل على الأصل المقتضي للظاهر.

فإن تعذر بيانُ أحدِ هذه الأمور بَطَل التأويل[١٥٣٢].

وقد لاح لك من اشتراط الدليل للتأويل أن الأصل حمل الكلام على ظاهره، ولما كان التأويل نقلا للكلام عن أصله افتقر للدليل.

قال ابن علان: التأويل خلاف الأصل[١٥٣٣]، وقال المقري: الأصل الظهور لا التأويل[١٥٣٤].

وقال النووي: التأويل إنما يصار إليه إذا اضطرت الأدلة الشرعية إلى ارتكابه[١٥٣٥].

وقال ابن علان: القاعدة المشهورة: أن كل ما ورد وأمكن حمله على ظاهره حُمِل عليه ما لم يَرِدْ ما يَصرِفه عنه[١٥٣٦].

وقد نقل الجويني في « الشامل » : اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت في كتاب الله ولم تقم دلالةٌ على التجوز بها، فهي مجراة على حقيقتها، وعلى من يدعي التجوزَ إقامةُ الدليل.

قال: وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب، ليكون ذلك وازعا للخصم في دعوى التجوز مع العجز عن نصب الدلالة، فإن المكتفي في الاستدلال بالجاري في تجاول أهل اللغات، لا يعدم من يدعي التجوز ويتعسف بدعواه بغير إيضاح بدليل[١٥٣٧].

(١٥٣٢) مفتاح الوصول (ص ٨١ - ٨٢)

(١٥٣٣) دليل الفالحين ١٤٢/١

(١٥٣٤) عمل من طب لمن حب (ص ١٤٣)

(١٥٣٥) شرح صحيح مسلم للنووي ٢٠٤/١١

(١٥٣٦) دليل الفالحين ١٨٠/٧

(١٥٣٧) الشامل في أصول الدين (ص ٢٥٣)

وقال محمد بن الوزير اليمني: لا يجوز العدول عن الظاهر إلا بدليل مانعٍ منه بإجماع المسلمين، ولو جاز العدول إلى المجاز بمجرد الاستحسان مع جواز الحقيقة لصح مذهب الباطنية وأمثالهم ولم يُوثَق لله سبحانه وتعالى بخبرٍ ألبتة[١٥٣٨].

وقال أيضا: المجاز خلاف الأصل الظاهر، ولا يحل المصير إليه مع إمكان الحقيقة، وفي ذلك صونُ جلالةِ التنزيل من تجرؤ كل فرقة على مستبعَد التأويل بأدنى شبهة يتوهمون أنها تستحق اسمَ الدليل[١٥٣٩].

قال الجويني في « البرهان » : إذا ثبت جواز التأويل، فلا يسوغ التحكُّم به اقتصارا عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر، واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل به يسقط أصل الاستدلال ويلحق جمال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض[١٥٤٠].

وهذا يشبه ما اعترض به السعد دعوى التخصيص لمجرد احتمال العام له، قال السعد: لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة، لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص، فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع، لأن عامة خطابات الشرع عامة، فلو جوَّزنا إرادةَ البعض من غير قرينة لَمَا صحَّ منا فَهْمُ الأحكام بصيغة العموم، ولما استقام منا الحكمُ بعتق جميع عبيد من قال: كل عبدٍ لي فهو حر، وهذا يؤدي إلى التلبيس على السامع وتكليفِه بالمحال[١٥٤١].

قال محمد بن الوزير اليمني: اعلم أن اللغات بأسرها ما وُضِعت إلا لبيان المقاصد وإيضاحِها، وأن المجاز لو صح على الإطلاق من غير شرط ولا دليل عليه لبطلت الفوائد المأخوذة من الكتاب والسنة، بل لبطل فهمُ بعضنا من بعض، وإذا أردت أن تعلم أن الأمر

(١٥٣٨) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ١٧٥)

(١٥٣٩) السابق (ص ١٧٤)

(١٥٤٠) البرهان ٣٣٨/١ - ٣٣٩

ولعل ابن السمعاني قد نقل كلامه بالمعنى مع تصرف في العبارة عندما نقل عنه قوله: تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه، ولا بد من دليل يقوم عليه، لأن التحكُّم بالتأويل مقتصرا عليه من غير أن يعضد بشيء لا يجوز، لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلا، فصار التحكم بالتأويل مردودا وأصل التأويل مقبولا إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستندا إلى دليل اهـ . قواطع الأدلة ٤٦/٣

(١٥٤١) التلويح ٧٢/١ - ٧٣

في ذلك غيرُ ملتبس لولا الأهواء والعصبيات فانظر إلى أشعار الفصحاء وخطب البلغاء كيف يبين فيها المجاز من الحقيقة من غير لبس، فكيف يقع اللبس الشديد في كلام المعصوم من التلبيس على المخلوقين المبعوث رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله وسلم، بل في كلام الله جلا جلاله الذي جعله شفاء لما في الصدور ونورا لا يطفأ إذا طفئ كل نور، فقد وصفه الله أصدق الواصفين بما يجزى الصادين عنه والمتشككين من الإحكام والفصل والفرقان والنور والهدى والتبيين، والعقل يدرك هذا لو لم يرد منصوصا في القرآن المبين.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن شرط الحُسْنِ في المجاز أن يكون معلوما عند السامعين غيرَ ملتبس بمقاصد المتخاطبين، ألا ترى أنه لا يلتبس المجاز في قوله تعالى (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) ولا الحقيقة في قوله تعالى (وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) وقوله تعالى (أُولِي أَجْنِحَةٍ) وكذلك لا تخفى عليك في قوله تعالى (إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنْثُورًا) وعدم التجوز في قوله (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ) وكذلك لا يخفى التجوز في قوله (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ) ولا الحقيقة في قوله (وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا) أو أمثال ذلك مما لا حاجة إلى استقصائه من غير تعلم لعلوم المعاني والبيان ولا تقليد لعلماء هذا الشأن بل لبقاء سامع هذه النصوص على الفطرة وعدم ثبوت الفهم السليم بما يعمى عن البصيرة ويورث الحيرة.

فهذا الأصل هو المعتمد عليه الجملي، ولذلك يفرق العامة بين قولك زيد أسد وبين قولك من غير قرينة إن الأسد عدا على الناس، ومتى قال القائل دخلت على الملك ورأيت البلاد في يده لم يشك من لم يسمع بعلم المعاني أنه مجاز، ومتى قال دخلت على الملك فرأيت كتابا في يده أو سيفا أو خاتما لم يشك المبرز في علم المعاني أنه عنى الحقيقة، بل الباطنية الغلاة الذين يزعمون أن كل الكلام مجاز مضطرون إلى سلوك الجادة التي عليها العامة وإلا لما وجدوا إلى فهم كلام أئمتهم ودعاتهم سبيلا ألبتة[١٥٤٢].

تنبيه: قال الجويني في « البرهان » : فأما الظاهر قال القاضي: هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقةٌ ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا، وإذا عدلت إلى جهة المجاز

(١٥٤٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص ١٨٩ - ١٩٠)

كانت مؤولة[١٥٤٣].

قال الجويني: والذي ذكَره صحيحٌ في بعض الظواهر، وتبقى من الظواهر أقسامٌ لا تحويها العبارة التي ذكرها، فإنه ذكَر تردُّدَ اللفظِ بين الحقيقة والمجاز، وجعل وجهَ الظهور الجريانَ على الحقيقة، ويخرج مما ذكره المجازاتُ الشائعة المستفيضة في الناس المنتهية في جريانها حائدة عن الحقيقة إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها، كالدابة، فإنها مِن دب يدب قطعا، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف، وحملها على الدبيب المحض حَيْدٌ عن الظاهر، فإنها مختصة بأشياء تدب، فهذا في ظاهره جهة المجاز وتأويله جهة الحقيقة، وكذلك الألفاظ الشرعية كالصلاة وغيرها، فحقيقتُها في ألفاظ الشرع من أبعدِ التأويلات إذا طلبَ الطالب الحملَ عليها[١٥٤٤].

ولهذا قال الإسنوي: المنقول لعلاقةٍ ولم يشتهر - كالأسد - دلالته على الأول ظاهرة وعلى الثاني مؤولة، فإن اشتهر - وهو المسمى بالمنقول كالصلاة - فهو على العكس[١٥٤٥].

وقال الزركشي في « تشنيف المسامع » : اللفظ ظاهرٌ بالنسبة إلى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة، قال: والمراد بالظاهر: ما يتبادر الذهن إليه إما لكونه حقيقةً لا يعارِضها مقاومٌ لها، أو لكونه مجازا مشتهرا صارَ حقيقةً عرفية[١٥٤٦].

وقال في « البحر المحيط » : فإن غلب استعماله - يعني المجاز - حتى صار اسما عرفيا بالمعنى الثاني كقولهم: الغائط، للمطمئن من الأرض، كان حمله على المجاز هو الظاهر حتى يدل الدليل على الحقيقة[١٥٤٧].

وقال ابن قدامة: حقيقة الغائط: المكان المطمئن، سمي الخارج به لمجاورته إياه، فإن المتبرز يتحراه لحاجته، كما سمي عذرة، وهي في الحقيقة فناء الدار، لأنه كان يطرح بالأفنية، فسمي بها للمجاورة. وهذا من الأسماء العرفية التي صار المجاز فيها أشهرَ من الحقيقة، وعند الإطلاق يفهم منه المجاز ويحمل عليه الكلام لشهرته[١٥٤٨].

(١٥٤٣) وقد نحا نحوه ابن رشد في « فصل المقال » (ص ٣٢) فقال: معنى التأويل هو: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز اهـ.

(١٥٤٤) البرهان ١/٢٧٩ - ٢٨٠

(١٥٤٥) نهاية السول ١/٢٠٩

(١٥٤٦) تشنيف المسامع ١/٣٣٢

(١٥٤٧) البحر المحيط ٥/٣٦

(١٥٤٨) المغني ١/٢٣٤

وقال الكفوي: المجاز المتعارف حقيقةٌ عرفية، والحقيقة اللغوية بالنسبة إلى الحقيقة العرفية عند أهل العرف مجاز، والحمل على الحقيقة أولى[(١٥٤٩)].

وحاصل ما ذكره الجويني أن التأويل ليس قاصرا على صرف اللفظ عن حقيقته اللغوية إلى المجاز، لأن الظاهر ليس محصورا في الحقيقة اللغوية بل قد يكون المجاز أظهرَ، فيكون الحمل على الحقيقة اللغوية عندئذ هو التأويل المفتقر للدليل.

ولهذا جعل الباجي الظاهر على أقسام، فقال: الظاهر على أضرب:

ظاهر بالوضع، ككون الأمر للوجوب، نحو: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) .

وظاهر بالعرف، نحو: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) .

وظاهر بالدلالة، نحو: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ) ، فإن الدليل دال على أن المراد به الأمر، وإن كان لفظه لفظ الخبر[(١٥٥٠)].

وقال زكريا الأنصاري في « لب الأصول » وشرحه: (الظاهر) لغة: الواضح، واصطلاحا: (ما دل) على المعنى (دلالة ظنية) أي: راجحة بوضع اللغة أو الشرع أو العرف، يحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا كما مر أوائل الكتاب الأول، كالأسد راجح في الحيوان المفترس لغة مرجوح في الرجل الشجاع، والصلاة راجحة في ذات الركوع والسجود شرعا مرجوحة في الدعاء الموضوعة له لغة، والغائط راجح في الخارج المستقذر عرفا مرجوح في المكان المطمئن الموضوع له لغة[(١٥٥١)].

فيظهر من هذا أنه لا تلازم بين الحقيقة والظهور، فقد تكون الحقيقة ظاهرة وقد يكون المجاز هو الظاهر، فيكون احتمال الحقيقة مرجوحا يفتقر المصير إليه إلى دليل.

قال ابن قدامة: ظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقةً كان أو مجازا، ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة، كاسم الراوية والظعينة وغيرهما من الأسماء العرفية، فإن ظاهر هذا المجازُ دون الحقيقة، وصرفها إلى الحقيقة يكون تأويلا

قال الزرقاني في شرح الموطأ ١/٥٥١ : أصل الغائط المكان المطمئن من الأرض في الفضاء كان يقصد لقضاء الحاجة فيه، ثم كني به عن العذرة نفسِها كراهة لذكرها بخاص اسمها، وعادة العرب استعمال الكنايات صونا للألسنة عما تصان الأسماع والأبصار عنه، فصارت حقيقة عرفية غلبت على الحقيقة اللغوية اهـ .

(١٥٤٩) الكليات (ص ١٠٧٨)

(١٥٥٠) التوضيح شرح التنقيح لحلولو ١/١١٨

(١٥٥١) غاية الوصول (ص ٨٧)

يحتاج إلى دليل، وكذلك الألفاظ التي لها عرف شرعي وحقيقة لغوية كالوضوء والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج، إنما ظاهرها العرفُ الشرعي دون الحقيقة اللغوية[١٥٥٢].

وقال ابن عاشور: كم من إطلاق مجازي للفظ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقي، وليس قولهم في علم الأصول بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومه[١٥٥٣].

المحكم والمتشابه

قال الإسنوي: النص والظاهر مشترِكان في الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمالٍ لغيره كأسماء الأعداد، والظاهر فيه رجحان مع احتمالٍ كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم، فالمحكم جنس لنوعين: النص والظاهر.

ثم إن المجمل والمؤول مشتركان في أن كُلا منهما يفيد معناه إفادةً غير راجحة، إلا أن المؤول مرجوح أيضا، والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا، فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه، فهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول.

وهذا الاصطلاحُ مأخوذٌ من قوله تعالى: (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)[١٥٥٤].

أقول: تم مبحث النِّسَب، وبه تمت الجواهر المضية، وكان الفراغ منها صبيحة الأربعاء ١٧ من شوال سنة ١٤٣٥ ، فالحمد لله الذي أعان على التمام من غير حول مني ولا قوة، وكما أعان سبحانه على التمام فإني أسأله برحمته أن يتقبل هذا العمل وأن ينفعني به وإخواني طلبة العلم الشريف.

ثم رحم الله من نظر في هذا الكتاب بعين الإعذار، فقد أبى الله العصمة لكتاب غير كتابه، وقلما يسلم مصنف من طغيان القلم أو زلل الفكر، والصفح عن عثرات الضعاف من شيم الأشراف، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

وقد كتب أستاذ البلغاء القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني إلى العماد الأصفهاني معتذرا عن كلام استدركه عليه: إنه قد وقع لي شيء وما أدري أوقع لك أم لا ؟ وها أنا

(١٥٥٢) ذم التأويل (ص ٤٥)

(١٥٥٣) التحرير والتنوير ١٦٧/٣

(١٥٥٤) نهاية السول ٢٠٩/١

أخبرك به، وذلك أني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابه في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جلة البشر. انتهى[١٥٥٥].

أسألك ربي أن تجعله اتصالا لعملي إذا انقضى أجلي وصرت إلى رمسي، فأنت أهل لكل جميل، وأنت حسبي ونعم الوكيل.

وصلِّ اللهم وسلِّمْ على نبينا محمد وآله وصحبه

والحمد لله رب العالمين

(١٥٥٥) كشف الظنون ١/١٧

فهرس المصادر والمراجع

- حرف الهمزة -

١ - آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد - مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧، تحقيق سعود بن عبد العزيز العريفي.

٢ - الآفاق: العلم والإيمان بهدي القرآن لبشير التركي، ١٤١٩ .

٣ - أبجد العلوم لأبي الطيب صديق حسن خان البخاري القِنَّوجي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ .

٤ - الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٦ .

٥ - اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية، مطابع الفرزدق التجارية – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨، تحقيق: عواد عبد الله المعتق.

٦ - الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر لحمود التويجري، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ .

٧ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ .

٨ - إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، بيت الأفكار الدولية.

٩ - أحكام أهل الذمة لابن القيم، رمادى للنشر – الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري.

١٠ - إحياء علوم الدين للغزالي، دار المعرفة – بيروت.

١١ - أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ .

١٢ - أخبار الظراف والمتماجنين لابن الجوزي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجاني.

١٣ - أدب الدنيا والدين للماوردي، مكتبة الحياة.

١٤ - أدب الطلب ومنتهى الأدب لمحمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ، تحقيق: عبد الله يحيى السريحي.

١٥ - الأذكياء لابن الجوزي، مكتبة الغزالي.

١٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، مكتبة الخانجي – مصر، ١٣٦٩، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

١٧ - إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني اليمني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ، تحقيق: أحمد عناية.

١٨ - الأرواح النوافخ لآثار إيثار الآباء والمشايخ بذيل العَلَم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ لصالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الأولى بمصر، ١٣٢٨ .

١٩ - الاستراتيجية الشاملة لمناصرة الرسول صلى الله عليه وسلم لعلي محمد الصلابي.

٢٠ - الإسلام في وجه الزحف الأحمر لمحمد الغزالي، دار نهضة – مصر، الطبعة الأولى.

٢١ - الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ .

٢٢ - أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة ١٤٢١ .

٢٣ - أصول الفقه لأبي زهرة، دار الفكر العربي.

٢٤ - أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ .

٢٥ - الأصول من علم الأصول لمحمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ١٤٢٦ .

٢٦ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع – تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر، الطبعة الثانية.

٢٧ - الاعتصام للشاطبي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ ، تحقيق جماعة.

٢٨ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١، تحقيق: أحمد عصام الكاتب.

٢٩ - الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.

٣٠ - إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٣١ - الأعمال الكاملة لمحمد عبده، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ، تحقيق: محمد عمارة.

٣٢ - أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية لمحمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ .

٣٣ - إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان لعبد الله ابن الصديق الغماري، مطبعة الإخوان المسلمين بميدان الحلمية الجديدة بمصر.

٣٤ - الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية – بيروت.

٣٥ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، دار المنهاج - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ ، بعناية: أنس الشرفاوي.

٣٦ - إكفار الملحدين في ضروريات الدين لمحمد أنور شاه الكشميري، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – باكستان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ .

٣٧ - " الله " كتاب في نشأة العقيدة الإلهية لعباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية.

٣٨ - أليس الصبح بقريب لمحمد الطاهر ابن عاشور، دار السلام – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ .

٣٩ - أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات لعبد الله بن بية، المكتبة المكية – دار ابن حزم.

٤٠ - الانتصار لأصحاب الحديث لأبي المظفر ابن السَّمعاني، مكتبة أضواء المنار – السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني.

٤١ - الإنسان بين المادية والإسلام لمحمد قطب، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ١٤٠٩ .

٤٢ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي.

٤٣ - إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد لابن الوزير اليمني، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م .

٤٤ - الإيضاح في المناسك للنووي مع حاشية ابن حجر الهيتمي، دار الحديث – بيروت.

٤٥ - الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، المكتبة العصرية – بيروت، ١٤٣٠ ، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي.

٤٦ - إيضاح المبهم من معاني السلم للدمنهوري، دار الفرفور – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ، تحقيق: عبد السلام شنار.

– حرف الباء –

٤٧ - بحث حول المهدي لمحمد باقر الصدر، دار التعارف – بيروت، ١٤١٢ .

٤٨ - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤ .

٤٩ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٥٠ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد ابن رشد القرطبي الحفيد، دار الحديث – القاهرة، ١٤٢٥ .

٥١ - البرهان في أصول الفقه للجويني، الوفاء - مصر، الطبعة الرابعة ، ١٤١٨، تحقيق: د. عبد العظيم الديب.

٥٢ - البصائر النصيرية للساوي مع تعليقات وشروح لمحمد عبده، دار الفكر اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ .

٥٣ - بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لابن زكري التلمساني، جامعة محمد الخامس، السنة الجامعية ١٤١٤ – ١٤١٥، تحقيق: عبد الله بن يوسف الشيخ سيدي.

٥٤ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية لابن تيمية، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥ ، تحقيق: موسى الدويش.

٥٥ - بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير لأحمد الصاوي، دار المعارف، تحقيق: د. مصطفى كمال وصفي.

٥٦ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ، تحقيق جماعة.

- حرف التاء -

٥٧ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ ، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري.

٥٨ - تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ .

٥٩ - تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي، نشريات رئاسة الشئون الدينية بتركيا، ١٩٩٣م، تحقيق: د. حسين آتاي.

٦٠ - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون اليعمري، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ .

٦١ - تحرير القواعد المنطقة شرح الرسالة الشمسية للقطب الرازي، ومعه حاشية للشريف الجرجاني على شرح القطب، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٣٤ .

٦٢ - تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير) لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ .

٦٣ - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، دار الكتب العلمية - بيروت.

٦٤ - تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم الباجوري، دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ، تحقيق: عبد السلام شنار.

٦٥ - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي لجلال الدين السيوطي، دار طيبة، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي.

٦٦ - التدمرية لابن تيمية، مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة السادسة ١٤٢١ ، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي.

٦٧ - التذكرة في الوعظ لابن الجوزي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح.

٦٨ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، مطبعة فضالة – المغرب، تحقيق جماعة.

٦٩ - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير اليمني، طبع بالقاهرة ١٣٤٩ .

٧٠ - التسعينية لابن تيمية، مكتبة المعارف – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ، تحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان.

٧١ - التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي لعبد القادر عودة، دار الكاتب العربي – بيروت.

٧٢ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ، تحقيق: د. سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع.

٧٣ - التعريفات للجرجاني، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٧٤ - تفسير القرآن العظيم لابن كثير، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠، تحقيق: سامي بن محمد سلامة.

٧٥ - التفسير ورجاله لمحمد الفاضل بن عاشور، مجمع البحوث الإسلامية – الأزهر، ١٣٩٠ .

٧٦ - تلبيس إبليس لابن الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ .

٧٧ - التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني، دار البشائر الإسلامية - بيروت، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري.

٧٨ - التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني، مكتبة صبيح - مصر.

٧٩ - تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لأبي بكر الباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

٨٠ - تمهيد للفلسفة لمحمود حمدي زقزوق، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤ .

٨١ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

٨٢ - التمهيد لقواعد التوحيد لأي المعين النسفي، دار الطباعة المحمدية – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ .

٨٣ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

٨٤ - التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ ، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش - عبد الرزاق حمزة.

٨٥ - تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي، دار المعارف - القاهرة، الطبعة السادسة، تحقيق: د. سليمان دنيا.

٨٦ - التوضيح في شرح التنقيح لحلولو، جامعة أم القرى.

٨٧ - توضيح الكافية الشافية لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود.

٨٨ - التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

٨٩ - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق.

- حرف الجيم -

٩٠ - جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٤، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري.

٩١ - جامع الدروس العربية لمصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية – بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٤ .

٩٢ - جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٧، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس.

٩٣ - جاهلية القرن العشرين لمحمد قطب، دار الشروق، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٢ .

٩٤ - الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي لمحمد أبي زهرة، دارالفكر العربي - القاهرة، ١٩٩٨م.

٩٥ - جلاء العينين في محاكمة الأحمدين لنعمان بن محمود الآلوسي، المكتبة العصرية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ .

٩٦ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤، تحقيق: د. علي حسن ناصر، و د. عبد العزيز إبراهيم العسكر، و د. حمدان محمد.

- حرف الحاء -

٩٧ - حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ .

٩٨ - حاشية الباجوري على السلم، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده – القاهرة، ١٣٨٥ .

٩٩ - حاشية الباجوري على السلم وعليها تقرير للشيخ محمد الأنبابي، المطبعة المصرية بولاق.

١٠٠ - حاشية الباجوري على السنوسية، دار الفرفور – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١، تحقيق: عبد السلام شنار.

١٠١ - حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لابن عاشور، مطبعة النهضة – تونس، الطبعة الأولى ١٣٤١ .

١٠٢ - حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي، المكتبة العصرية – بيروت، ١٤٢٦ .

١٠٣ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدَّرْدير، دار الفكر.

١٠٤ - حاشية السُّجاعي على شرح قطر الندى لابن هشام، دار الهدى – تونس، ١٣٦٧ .

١٠٥ - حاشية الشيخ محمد عليش على المطلع شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٠٦ - حاشية الصاوي على شرح الخَرِيدة للدردير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

١٠٧ - حاشية الصبان على شرح السلم للملوي، مطبعة البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٧ .

١٠٨ - حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.

١٠٩ - حاشية الفيشي على شرح قطر الندى لابن هشام، الجامعة الإسلامية – غزة، ١٤٢٣ ، دراسة وتحقيق: سهيل أسعد سلمان أبو زهير.

١١٠ - حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ، تحقيق: السيد سابق.

١١١ - الحِداد على امرأة الحَدَّاد لمحمد الصالح بن مراد، المطبعة التونسية – تونس، الطبعة الأولى.

١١٢ - الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكريا الأنصاري، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١، تحقيق: د. مازن المبارك.

١١٣ - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه لعباس محمود العقاد، دار نهضة مصر.

١١٤ - الحق المر لمحمد الغزالي، دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، أكتوبر ٢٠٠٥م.

١١٥ - حكم الجاهلية لأحمد شاكر، مكتبة السنة.

١١٦ - حوار مع صديقي الملحد لمصطفى محمود، دار العودة – بيروت، ١٩٨٦ .

– حرف الخاء –

١١٧ - خصائص التصور الإسلامي ومقوماته لسيد قطب، دار الشروق - القاهرة، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٢٣ .

– حرف الدال –

١١٨ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الثانية، ١٤١١ ، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.

١١٩ - الدراري المضية شرح الدرر البهية للشوكاني، دار العقيدة – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ، تحقيق: حلمي بن إسماعيل الرشيدي.

١٢٠ - دستور العلماء للأحمد نكري، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ .

١٢١ - دلائل التوحيد لجمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ .

١٢٢ - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين لابن علان، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ ، تحقيق: خليل مأمون شيحا.

- حرف الذال -

١٢٣ - ذم التأويل لابن قدامة المقدسي، الدار السلفية – الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.

١٢٤ - ذم الهوى لابن الجوزي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ، تحقيق: خالد العلمي.

١٢٥ - ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي، مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

- حرف الراء -

١٢٦ - رحلة الحج إلى بيت الله الحرام لمحمد الأمين الشنقيطي، دار ابن تيمية – القاهرة.

١٢٧ - رحلتي الفكرية لعبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ .

١٢٨ - الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي القاري، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا.

١٢٩ - الرد على المنطقيين المسمى أيضا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية، مؤسسة الريان – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي.

١٣٠ - رسائل ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق: إحسان عباس.

١٣١ - الرسالة للشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.

١٣٢ - رسالة التوحيد لمحمد عبده مع تعليقات محمد رشيد رضا، كتاب الثقافة الجديدة – الهيئة العامة لقصور الثقافة.

١٣٣ - رسالة المسترشدين للحارث بن أسد المحاسبي، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، ١٣٩١ ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

١٣٤ - رفع الأعلام على سلم الأخضري وتوشيح عبد السلام لمحمد محفوظ بن الشيخ بن فحف، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ .

١٣٥ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود.

١٣٦ - الروح لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية – بيروت.

١٣٧ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ، تحقيق: علي عبد الباري عطية.

١٣٨ - الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم صلى الله عليه وسلم لابن الوزير اليمني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، تحقيق: علي بن محمد العمران.

١٣٩ - روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١٢ .

١٤٠ - روضة الناظر وجُنَّة المُناظِر لابن قدامة المقدسي، مؤسسة الرسالة ناشرون – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ ، تحقيق: محمد مِرابي.

– حرف الزاي –

١٤١ - الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ .

– حرف السين –

١٤٢ - سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩ .

١٤٣ - سلاسل الذهب لبدر الدين الزركشي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ ، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي.

١٤٤ - السلسلة الصحيحة لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض.

١٤٥ - السلسلة الضعيفة لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض.

١٤٦ - سير أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ ، تحقيق جماعة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط.

١٤٧ - السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور[١٥٥٦] لتاج الدين ابن السبكي، كلية الإلهيات - تركيا، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ، تحقيق: د. مصطفى صائم يبرم.

١٤٨ - السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

- حرف الشين -

١٤٩ - الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني، منشأة المعارف – الإسكندرية، ١٩٦٩ ، تحقيق: علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

١٥٠ - شرح التسهيل لابن مالك، دار هجر – مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد و د. محمد بدوي المختون.

١٥١ - شرح الجوهرة في التوحيد للصاوي، دار ابن كثير – دمشق، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد الفتاح البزم.

١٥٢ - شرح الخبيصي على تهذيب السعد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، الطبعة الثالثة.

١٥٣ - شرح الخَريدة البهية لأحمد بن محمد العدوي المشهور بالدَّرْدير، دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ، تحقيق: عبد السلام شنار.

١٥٤ - شرح رياض الصالحين لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٦ .

١٥٥ - شرح سنن أبي داود لبدر الدين العيني، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، تحقيق: أبي المنذر خالد بن إبراهيم المصري.

(١٥٥٦) هذه العقيدة منسوبة لأبي منصور الماتريدي رحمه الله، وإن كانت متضمنة لما ينافي ذلك، وقد قال ابن السبكي في مقدمة شرحه عليها (ص ١١) : أما بعد فهذه ورقات قصدنا بها إلى حل العقيدة **المنسوبة** للإمام الكبير أبي منصور الماتريدي وشرحها شرحا متوسطا اهـ .

وقال (ص ٤٠) : وأنت ترى قول صاحب هذه العقيدة " إلا أن الأصح ما قاله أبو منصور " الخ. وظاهره أنها ليست لأبي منصور. والذي يختلج بذهني أنها لبعض تلامذته اهـ .

وقال (ص ٤٤ - ٤٥) : واعلم أن المنقول عن الأستاذ أبي منصور الماتريدي رحمه الله أنه يوافق الأشاعرة في الاستثناء في الإيمان ويخالف الحنفية، وقد صرح صاحب هذه العقيدة بموافقة الحنفية، وهذا أيضا يدل على أنها ليست من كلام أبي منصور اهـ .

١٥٦ - شرح شرح نخبة الفكر لعلي القاري، دار الأرقم – بيروت، تحقيق: محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم.

١٥٧ - شرح صحيح مسلم للنووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢.

١٥٨ - شرح صغرى الصغرى للسنوسي، دار الرازي – عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ ، تحقيق: سعيد فودة.

١٥٩ - شرح العضد على ابن الحاجب مع حاشية السعد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ .

١٦٠ - شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد.

١٦١ - شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ، تحقيق: عبد السلام شنار.

١٦٢ - شرح العقيدة الوسطى للسنوسي، دار الكتب العلمية، تحقيق: يوسف أحمد.

١٦٣ - شرح عليش على إيساغوجي، مطبوع مع حاشية عليش على المطلع، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٦٤ - شرح قطر الندى لابن هشام، دار الفكر - بيروت، ١٤٢١ .

١٦٥ - شرح القويسني حسن درويش على السلم.

١٦٦ - الشرح الكبير على مختصر خليل للدردير، دار الفكر - بيروت.

١٦٧ - شرح الكوكب الساطع للسيوطي، مكتبة الإيمان - مصر، ١٤٢٠، تحقيق: د. إبراهيم الحفناوي.

١٦٨ - شرح الكوكب المنير للفتوحي، مكتبة العبيكان - الرياض، ١٤١٣، تحقيق: د. محمد الزحيلي، و د. نزيه حماد.

١٦٩ - شرح لُقَطة العجلان لجمال الدين القاسمي، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ .

١٧٠ - شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي سليمان بن عبد القوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ ، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٧١ - شرح مختصر المنار لعلي القاري، دار صادر – بيروت، تحقيق: إلياس قبَلان.

١٧٢ - شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

١٧٣ - شرح المقدمات لمحمد بن يوسف السنوسي، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ، تحقيق: نزار حمادي.

١٧٤ - شرح موطأ الإمام مالك لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١١ .

١٧٥ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض بن موسى اليحصبي مع حاشية الشمني مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٩ .

- حرف الصاد -

١٧٦ - صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧، تحقيق : د.يوسف علي طويل.

١٧٧ - الصحاح لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.

١٧٨ - صراع مع الملاحدة حتى العظم لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، دار القلم – دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٢ .

١٧٩ - الصفدية لابن تيمية، الناشر: مكتبة ابن تيمية – مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ ، تحقيق: محمد رشاد سالم.

١٨٠ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، دار العاصمة - الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٨، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

١٨١ - صيد الخاطر لابن الجوزي، دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥، تحقيق: حسن المساحي سويدان.

- حرف الضاد -

١٨٢ - الضوء المشرق على سلم المنطق لمحمد بن محفوظ بن المختار فال الشنقيطي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ، تحقيق: عبد الحميد بن محمد الأنصاري.

١٨٣ - ضوابط المعرفة لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، دار القلم - دمشق، الطبعة السادسة، ١٤٢٣.

- حرف الطاء -

١٨٤ - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي، المطبعة العصرية – حلب.

١٨٥ - طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٨٦ - طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣ ، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، و د. عبد الفتاح محمد الحلو.

١٨٧ - طرح التثريب في شرح التقريب للحافظ العراقي أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، وأكمله ولده أبو زرعة ولي الدين ابن العراقي أحمد بن عبد الرحيم، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٨٨ - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين ليعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ .

- حرف العين -

١٨٩ - العدة حاشية الأمير الصنعاني على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد، المكتبة السلفية – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ .

١٩٠ - العرف الشذي شرح سنن الترمذي لمحمد أنور شاه الكشميري، دار التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ .

١٩١ - العقيدة الإسلامية وأسسها لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، دار القلم – دمشق، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ .

١٩٢ - العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، دار سبيل الرشاد ودار النفائس - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ، دراسة وتحقيق: د. محمد الزبيدي.

١٩٣ - العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، المكتبة الأزهرية للتراث – مصر، ١٤١٢، تحقيق: محمد زاهد الكوثري.

١٩٤ - عقيدة المسلم لمحمد الغزالي، دار نهضة مصر، الطبعة الأولى.

١٩٥ - العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ لصالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الأولى بمصر، ١٣٢٨ .

١٩٦ - علم النفس أصوله ومبادئه لـ د. أحمد عبد الخالق و د. عبد الفتاح دويدار، دار المعرفة الجامعية - مصر، ١٩٩٩م .

١٩٧ - علماء ومفكرون عرفتهم لمحمد المجذوب، دار الشواف - الرياض، الطبعة الرابعة.

١٩٨ - العلو للعليّ الغفار للذهبي، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود.

١٩٩ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٢٠٠ - عمل من طب لمن حب لأبي عبد الله المقري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ .

٢٠١ - عون المعبود شرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ .

- حرف الغين –

٢٠٢ - غاية الوصول في شرح لب الأصول لزكريا الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى – مصر.

٢٠٣ - الغنية عن الكلام وأهله للخطابي، دار المنهاج – مصر، ١٤٢٥ .

٢٠٤ - غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي) لإمام الحرمين الجويني، دار الدعوة، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى حلمي و د. فؤاد عبد المنعم أحمد.

- حرف الفاء –

٢٠٥ - فتاوى السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي، دار المعارف.

٢٠٦ - الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي، دار الفكر.

٢٠٧ - الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي، المكتبة الإسلامية.

٢٠٨ - الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ .

٢٠٩ - الفتاوى والرسائل الصغرى لأحمد بن الصديق الغماري، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ، جمع وتحقيق وتنسيق: عبد الله بن عبد القادر التليدي.

٢١٠ - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ .

٢١١ - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب الحنبلي، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ، تحقيق جماعة.

٢١٢ - فتح الرحمن شرح لقطة العجلان لزكريا الأنصاري ومعه حاشية الشيخ يس الحمصي على فتح الرحمن، مكتبة البابي الحلبي بمصر، ١٣٥٥ .

٢١٣ - فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم، طبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ١٣٥٥ .

٢١٤ - فتح القدير الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني، دار الفكر - بيروت.

٢١٥ - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي، مكتبة السنة – مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ، تحقيق: علي حسين علي.

٢١٦ - الفروق للقرافي، دار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١، تحقيق: د. محمد أحمد سراج و د. علي جمعة.

٢١٧ - الفروق للقرافي، ومعه حاشية ابن الشاط إدرار الشروق على أنوار الفروق، ومعهما تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي بن حسين، عالم الكتب.

٢١٨ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثانية، دراسة وتحقيق: محمد عمارة.

٢١٩ - الفِصَل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، مكتبة الخانجي - القاهرة.

٢٢٠ - الفتح المبين في شرح الأربعين لابن حجر الهيتمي، دار المنهاج – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ .

٢٢١ - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية، الناشر: مكتبة دار البيان – دمشق، ١٤٠٥ ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط.

٢٢٢ - فقه النوازل لبكر بن عبد الله أبي زيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ .

٢٢٣ - الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي.

٢٢٤ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد الحجوي الفاسي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ .

٢٢٥ - الفكر الغربي دراسة نقدية لأنور الجندي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ .

٢٢٦ - فلسفتنا لمحمد باقر الصدر، دار التعارف – بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤١٠ .

٢٢٧ - فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: إحسان عباس.

٢٢٨ - فيض الباري على صحيح البخاري لمحمد أنور شاه الكشميري، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ .

٢٢٩ - فيض القدير شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ .

٢٣٠ - في ظلال القرآن لسيد قطب، دار الشروق – بيروت، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢ .

- حرف القاف -

٢٣١ - القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ .

٢٣٢ - قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٣٥٥ .

٢٣٣ - قواطع الأدلة لأبي المظفر ابن السَّمعاني، مكتبة التوبة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ، تحقيق جماعة.

٢٣٤ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٣٥ - قواعد التصوف لأحمد زروق، دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ .

٢٣٦ - القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ١٣٧٥، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٢٣٧ - القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ، تحقيق: د أحمد بن محمد الخليل.

- حرف الكاف -

٢٣٨ - الكاشف عن حقائق السنن شرح على مشكاة المصابيح للطيبي، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي.

٢٣٩ - كبرى اليقينيات الكونية لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر – بيروت، دار الفكر – دمشق.

٢٤٠ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م ، تحقيق: د. علي دحروج.

٢٤١ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ .

٢٤٢ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، مكتبة المثنى – بغداد، ١٩٤١ .

٢٤٣ - الكليات لأبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري.

٢٤٤ - كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، دار القلم – دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٢ .

- حرف اللام -

٢٤٥ - لسان العرب لابن منظور، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ .

٢٤٦ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين الجويني، عالم الكتب – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧، تحقيق: فوقية حسين محمود.

- حرف الميم -

٢٤٧ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي، مكتبة الإيمان، المنصورة – مصر.

٢٤٨ - المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى لكاملة الكواري، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ .

٢٤٩ - مجموع الفتاوى لابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبعة الرياض.

٢٥٠ - مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية للسعد، مطبعة كردستان العلمية – مصر.

٢٥١ - مجموعة رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني.

٢٥٢ - المجموعة العلمية لبكر بن عبد الله أبي زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦ .

٢٥٣ - محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ، تحقيق: محمد باسل عيون السود.

٢٥٤ - المحصول في أصول الفقه لأبي بكر ابن العربي، دار البيارق - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، تحقيق: حسين علي اليدري.

٢٥٥ - المحصول في علم الأصول للفخر الرازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

٢٥٦ - مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، دار العلوم الإنسانية – دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ .

٢٥٧ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٢٥٨ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لعبد القادر بن بدران، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٢٥٩ - مدونة الفقه المالكي وأدلته للصادق الغرياني، مؤسسة الريان – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ .

٢٦٠ - مذاهب فكرية معاصرة لمحمد قطب، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ .

٢٦١ - مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد - مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦.

٢٦٢ - مراتب الدلالة لمحمد الحسن ولد الددو، صورة للأصل بخط يد المؤلف.

٢٦٣ - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ .

٢٦٤ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ ، تحقيق: فؤاد علي منصور.

٢٦٥ - المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف، ومعه حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفي على المسايرة، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣١٧ .

٢٦٦ - المستصفى في الأصول للغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

٢٦٧ - المصباح المنير للفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.

٢٦٨ - معالم التنزيل في تفسير القرآن لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ ، تحقيق جماعة.

٢٦٩ - معالم السنن لأبي سليمان الخطابي، المطبعة العلمية – حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١ .

٢٧٠ - المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بمصر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ .

٢٧١ - معجم القواعد العربية لعبد الغني الدقر، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ .

٢٧٢ - معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة.

٢٧٣ - معجم المناهي اللفظية لبكر بن عبد الله أبي زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ .

٢٧٤ - معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي لتقي الدين السبكي.

٢٧٥ - معيار العلم في فن المنطق لأبي حامد الغزالي، دار المعارف - مصر، ١٩٦١م ، تحقيق: د. سليمان دنيا.

٢٧٦ - مغني الطلاب شرح إيساغوجي لمحمود المغنيسي، دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠، تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي.

٢٧٧ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله.

٢٧٨ - المغني لابن قدامة، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ .

٢٧٩ - مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة لجلال الدين السيوطي، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ .

٢٨٠ - مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف السَّكَّاكي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ ، تحقيق: نعيم زرزور.

٢٨١ - مفتاح الوصول إلى بناء الأصول على الفروع للتلمساني، مكتبة الرشاد.

٢٨٢ - مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، دار النفائس – الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي.

٢٨٣ - المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير – دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٧، حققه جماعة.

٢٨٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ، تحقيق: نعيم زرزور.

٢٨٥ - مقالات الكوثري، المكتبة التوقيفية – مصر.

٢٨٦ - مقدمة ابن خلدون، دار الفكر - بيروت، ١٤٢١.

٢٨٧ - مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث) لأبي عمرو ابن الصلاح، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، ١٤٠٦ ، تحقيق: نور الدين عتر.

٢٨٨ - مقدمة في الفلسفة العامة ليحيى هويدي، دار الثقافة – القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٨٩ .

٢٨٩ - مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمود قاسم.

٢٩٠ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار، دار النهضة العربية – بيروت، ١٤٠٤ .

٢٩١ - المنثور في القواعد للزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود.

٢٩٢ - منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد عليش، دار الفكر – بيروت.

٢٩٣ - المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي، دار الكتب الحديثة – مصر، د. عبد الحليم محمود.

٢٩٤ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٢٩٥ - المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ .

٢٩٦ - الموافقات للشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان.

٢٩٧ - موجز البلاغة لمحمد الطاهر بن عاشور، المطبعة التونسية – تونس، الطبعة الأولى.

٢٩٨ - الموسوعة الفقهية الكويتية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، طبعة ذات السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ .

٢٩٩ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥ .

٣٠٠ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لمصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١ .

- حرف النون -

٣٠١ - النبذة الكافية في أحكام أصول الدين لأبي محمد ابن حزم الأندلسي القرطبي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز.

٣٠٢ - النبوات لابن تيمية، أضواء السلف – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان.

٣٠٣ - نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣ ، تحقيق وإكمال: د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي.

٣٠٤ - النحو الوافي لعباس حسن، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.

٣٠٥ - نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران، دار كنوز إشبيليا – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ ، تحقيق: سعد الشثري.

٣٠٦ - نزهة النظر في شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، الطبعة الثالثة، ١٤٢١ ، تحقيق: د. نور الدين عتر.

٣٠٧ - نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.

٣٠٨ - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

٣٠٩ - نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض.

٣١٠ - النكت على مقدمة ابن الصلاح لبدر الدين الزركشي، أضواء السلف – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج.

٣١١ - النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي.

٣١٢ - نهاية السُّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل.

٣١٣ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي، دار الفكر – بيروت، ١٤٠٤ .

٣١٤ - نهاية المطلب في دراية المذهب لأبي المعالي الجويني، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.

٣١٥ - نواقض الإيمان القولية والعملية لعبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دار الوطن للنشر – الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ .

- حرف الهاء -

٣١٦ - هداية المريد شرح شرح كبرى السنوسي للشيخ محمد عليش، ومعه الفتوحات الإلهية للشيخ عليش أيضا شرح فيها منظومته إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية بليبيا، ١٣٨٨ .

- حرف الواو -

٣١٧ - الواضح في أصول الفقه لمحمد سليمان الأشقر، دار النفائس – الأردن، دار السلام – القاهرة.

٣١٨ - الوافي بالوفيات للصفدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى.

٣١٩ - الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ .

٣٢٠ - وفيات الأعيان لابن خلكان، دار صادر - بيروت، ١٩٧١م، تحقيق: إحسان عباس.

فهرس الموضوعات

.